

MIKAEL

"¿QUIÉN COMO DIOS?"



VISION TEOLÓGICO-ESPIRITUAL DEL SACERDOCIO

Mons. Adolfo Tortolo

EL MARXISMO EN LA PEDAGOGÍA DE PAULO FREIRE

Alberto Caturelli

LA EXÉGESIS Y EL VACIAMIENTO DE LA ESCRITURA

Carlos M. Buela

EVOLUCIÓN DE LAS DOCTRINAS HUMANAS

SOBRE EL ORIGEN DE LOS PUEBLOS

Guillermo Gueydan de Roussel

PASIÓN Y MUERTE DE CRISTO EN LOS SERMONES

DE SAN MÁXIMO DE TURÍN

Alfredo Sáenz

ROBERTO J. TAVELLA

Arsenio Seage

12

REVISTA DEL SEMINARIO DE PARANA

MIKAEL

Director: Pbro. Lic. Silvestre C. Paul.
Rector del Seminario Arquidiocesano.

Consejo de Redacción: Excia. Revma. Mons. Dr. José María Mestres, Pbro.
Emilio Senger, R. P. Lect. y Lic. Fr. Marcos R.
González O. P., Pbro. Lic. Alberto Ignacio Ez-
curra, Pbro. Lic. Alfonso Franck, Pbro. Dr. Luis
Melchiori, R. P. Dr. Alfredo Sáenz S. J.

Secretaría de Redacción: A cargo de un grupo de seminaristas de los cursos
de Teología y Filosofía.

- En los artículos y documentos de nuestro Arzobispo así como también en los editoriales, queda expresada la posición oficial de MIKAEL.
- Los artículos que lleven firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.
- No se devuelven los originales no publicados.

PARANA (Provincia de Entre Ríos)

REPUBLICA ARGENTINA

MIKAEL

**Revista del
Seminario de Paraná**

Año 4 — Nº 12

Tercer cuatrimestre de 1976

Registro de Propiedad Intelectual Nº 1.353.692

INDICE

Mons. Adolfo Tortolo	<i>Visión teológico-espiritual del sacerdocio</i>	3
Alberto Caturelli	<i>El marxismo en la pedagogía de Paulo Freire</i>	15
Carlos M. Buela	<i>La exégesis y el vaciamiento de la Escritura</i>	49
Guillermo Gueydan de Roussel	<i>Evolución de las doctrinas humanas sobre el origen de los pueblos</i>	77
Juan Fuscaldó	<i>Cántico del Nacimiento</i>	87
Arsenio Seage	<i>Roberto J. Tavella</i>	88
X Alfredo Sáenz	<i>Pasión y Muerte de Cristo en los sermones de San Máximo de Turín</i>	101
Agustín Zapata Gollán	<i>El crucifijo en las medallas de Santa Fe la Vieja (Cayastá)</i>	120
Texto de S. Tomás de Aquino	<i>El evangelio de un contemporáneo</i>	41
Ordenaciones		38
Bibliografía		127

La viñeta de la pg. 39 pertenece a Francisco Fornieles.

VISIÓN TEOLÓGICO- ESPIRITUAL DEL SACERDOCIO

Comentario a un Documento singular de S.S. Pablo VI

El sacerdocio es un dogma cuestionado. De este cuestionamiento brotarán, por la gracia de Dios, luces más claras, riquezas más íntimas, valores más profundos. Se esclarecerá mejor esa misteriosa relación entre Cristo que elige y consagra y el hombre elegido. Se irá restaurando el rostro y la imagen divina que por voluntad de Cristo debe tener el sacerdocio ministerial.

El Santo Padre, que conoce a fondo las vicisitudes hodiernas del misterioso carisma sacerdotal, vuelve sobre él a cada paso. La densidad de su doctrina, los ajustes a palabras, hechos y contenidos, el estímulo e impulso que transfiere en todo encuentro con sacerdotes, muestran de sobra con qué corazón y con qué espíritu vive el Santo Padre esta realidad eclesial. Subyace en su Magisterio la necesidad de promover en todo el mundo una era de santidad sacerdotal.

En el marco de una circunstancia verdaderamente histórica —22-VIII-1968, en Bogotá—, cuando la Iglesia se había congregado para exaltar a Jesucristo, su Divino Esposo, en un Congreso Eucarístico Internacional, el Santo Padre, acabada la ordenación de numerosos sacerdotes, en lugar de la habitual homilía, volcó su corazón, su Fe y su Magisterio en una oración de marcada densidad teológica. Prefirió hablar en voz alta, a solas con el Señor, sobre el hondo y desbordante misterio ocurrido allí minutos antes.

El Papa dejó entonces de lado su habitual modo de hablar y, prescindiendo de todo andamiaje crítico, se elevó a la contemplación del Señor, se introdujo en su inefable intimidad y, como quien habla de rodillas, cara a cara con Aquel que le dijo "Apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas", expuso en tono confidencial, pero vibrante y seguro, su Fe en el Don divino del Sacerdocio, su penetrante intuición en el misterio recién sucedido allí, en ese misterio concretado en esos hombres, y comunicado mediante sus manos, su voz, su palabra, su corazón de humilde servidor de Dios y de los hombres.

El texto no es por tanto una homilía. Es una oración, un coloquio

personal con Cristo, a quien ve, a quien experimenta en sí mismo, y con quien confronta una a una sus palabras, para que éstas no sean suyas — de Pedro — sino de Cristo, del Misterio entrañablemente personal de Cristo Sacerdote.

Nos duele que tan valioso Documento se haya borrado rápidamente de nuestras conciencias. Queremos comentarlo en el ambiente y contexto en que fue escrito: ambiente de recogimiento, contexto de oración. He aquí nuestra humilde exégesis a la oración del Papa.

I

"Te damos gracias por el misterio que acabas de realizar..." La imposición de las manos, gesto visible y personal del Papa, ha tenido la virtud de una nueva creación. La imposición de sus manos fue el canal por donde ha pasado Cristo transfundiendo la virtud infinita del Espíritu Santo. Si buscáramos un hecho análogo en la Biblia, llegaríamos al insondable misterio de la Encarnación: "El Verbo se hizo carne".

La teología sacramentaria impregna este primer párrafo. Es una confesión de Fe que, al hacer tangible el misterio operado, culmina en el cántico y en el gozo de la acción de gracias.

El misterio se ha operado "hic et nunc", y lo ha operado Cristo. El Señor ha penetrado en la profundidad de estos elegidos, los ha inundado, les ha impreso su Imagen, les ha traspasado su realidad de Sacerdote Eterno, en una nueva versión de Sí mismo.

Este gesto personal de Cristo enriquece al mundo. Es un don divino para su Iglesia. Es una gracia para el Pueblo de Dios.

La predestinación eterna del Hijo de Dios como Único y Eterno Sacerdote, se ha hecho presente en el tiempo y se prolonga — participada — en cada sacerdote. *Mysterium fidei*, misterio de fe. Por fuera, el nuevo sacerdote no ha cambiado nada, por dentro todo.

"Sin dejar de ser lo que era, comenzó a ser lo que no era", frase preferida de los Padres al hablar de la Encarnación del Verbo. Entonces el Verbo descendió. Ahora el sacerdote asciende, es asumido para siempre. El Espíritu Santo testifica en el interior de cada alma sacerdotal el misterio operado en ella y con su lenguaje inenarrable le asegura que es sacerdote para siempre.

¡Qué gracia y qué poder comunica el carisma sacerdotal por la imposición de las manos del Obispo!

II

"Tú te has dignado imprimir en el ser personal de estos elegidos tuyos una huella nueva, interior e imborrable: una huella que los asemeja a Ti, por lo cual cada uno de ellos es y será llamado otro Cristo".

Es un acto de la condescendencia divina, en el que juega la libe-

rrima voluntad del Señor. Es gratuita elección de Aquel que mira y ama, ama y elige. Y al elegir marca con un signo indeleble un pacto de amor.

Cristo vierte, imprime, comunica su sacerdocio a cambio de la total entrega personal del sacerdote. Cada uno de los elegidos es otro Cristo. Y será llamado así, no por retórica sino por verdadera transformación.

Las palabras pueden desgastarse y cansarnos. El tiempo y el uso indebido deterioran el valor de las palabras. Pero la afirmación de que el sacerdote es "otro Cristo" está por sobre todo desgaste, por sobre toda banalidad de expresión. "Ser otro Cristo" equivale, en el plano personal, a sentirse otro Cristo, absorbido en Él, en su relación más vivencial con el Padre y con los hombres. Es experimentar esa carga divina de participar en los misterios de Dios y sumergirse en las miserias de los hombres para rescatarlos luego vivificándolos.

El Pueblo de Dios instintivamente mira al sacerdote bajo el signo de lo santo, de lo sagrado. No acepta ni se resigna a la vulgar nivelación que pretende vivir tal o cual sacerdote. Entiende y se aferra a la convicción de que el sacerdote es otro ser, un ser distinto, que debe descender luego al común de los hombres, a todos los hombres, para servirlos, para salvarlos.

III

"Tú has grabado en ellos tu semblante humano y divino, confiriéndoles inefable semejanza Contigo y una potestad y una virtud Tuya".

Las expresiones humanas son pobres e inadecuadas para expresar el misterio de lo divino. Pero hasta tanto lleguemos a la Visión debemos contentarnos con balbucir.

"Tú has grabado". No se trata de una impresión pasajera, de un relámpago de luz divina, de una imagen que se forma y que se va. La acción realizada es una incisión profunda y viva en el ser personal. Incisión realizada por el mismo Cristo y cuyo efecto es dejar eternamente firme en el alma sacerdotal su semblante humano y divino.

El semblante de Dios ¿no expresa acaso la totalidad de Dios? El semblante divino es una realidad inefable, infinita. "Quien me ve a Mí, ve a mi Padre". Graba antes su semblante divino que el humano. Idiosincracia y estirpe divina: tales son los caracteres propios del ser sacerdotal.

Semblante humano y divino, impreso con rasgos vigorosos, al que el sacerdote deberá añadir su esfuerzo por no empañarlo, por quitarle la herrumbre de sus propias imperfecciones. Así podrá vivirlo en plenitud y, mostrándolo a los hombres, llegará a decir: "Quien me ve a mí, ve a Cristo".

"Confiriéndoles una potestad y una virtud Tuya". Se trata de una transfusión del ser sacerdotal de Cristo, de un poder sagrado que, bro-

tando del Corazón de Dios, requiere la mediación humana para la transformación divina de los hombres.

El Bautismo produce una regeneración. La Eucaristía una asimilación. El Sacerdocio un traspaso del poder salvador de Jesucristo.

La afirmación del Santo Padre de que Cristo confiere al sacerdote "una potestad y virtud suya, una capacidad de realizar acciones que sólo la eficacia divina de su palabra atestigua y la de su voluntad realiza" nos habla de una comunicación de poder y de una convergencia en la acción.

Cristo ha bajado a la profundidad del ser sacerdotal — allí donde el yo es absolutamente yo — y lo ha transformado. Por contacto personal ha grabado su Rostro, ha traspasado su misteriosa virtud de salvación y ha sellado una reciprocidad constante entre los dos.

IV

"Tuyos son, Señor, estos tus hijos, convertidos en hermanos y ministros Tuyos por un nuevo título..." La transmutación interior ha creado relaciones nuevas y reales para el sacerdote. La palabra "hermano" nivela. La palabra "ministro" inviste de un poder.

"Mediante su servicio sacerdotal, tu presencia, tu sacrificio sacramental, tu evangelio, tu Espíritu se comunicará a los hombres..." La comunicación al mundo de los grandes bienes de la redención está condicionada a la mediación sacerdotal. En su Plan eterno incorporó el Señor la mediación humana con caracteres divinos. Previó las deserciones y aceptó el riesgo. El sacerdocio en el mundo es un capítulo más de la condescendencia divina. El Señor no guarda para Sí su poder sagrado. Generosamente lo participa hasta llegar a una exhaustiva comunicación de bienes. Todo lo suyo es del sacerdote: su Palabra, su Sacrificio, su Gracia, su Espíritu, su Padre.

V

"Tuyos son, Señor, estos nuevos servidores de tu designio de amor sobrenatural, y también nuestros, porque han sido asociados a Nos, en la gran obra de la evangelización..."

El Señor es el dueño de la mies y el dueño de los operarios. El dueño de la mies debe tratar con sus operarios, debe hablar, convenir, entenderse. Relaciones humano-divinas en este caso, ya que ocurren entre el Señor, Dueño de la mies, y sus operarios. Relaciones, en verdad, absolutamente necesarias.

Pero el Dueño de la mies ha puesto también representantes suyos: el Papa y los Obispos, es decir, la línea jerárquica. Por eso el Señor quiere del sacerdote un doble movimiento: hacia adentro y hacia afuera.

Unión vital, íntima, del sarmiento con la Vid, del obrero con el

Dueño de la mies, si es que verdaderamente quiere vivir; unión del sacerdote con los representantes del Dueño de la mies si quiere juntar la cosecha y construir orgánicamente el edificio. La unión leal y sincera con la Jerarquía es cuestión de vida o muerte para todo el proceso de evangelización. El sacerdote ha sido llamado a semejanza de Cristo, y como Cristo debe poder decir: "Padre, he aquí que vengo a cumplir tu voluntad".

El Santo Padre multiplica substantivos: colaboradores, hijos predilectos, hermanos, obreros, servidores, guías, consoladores, amigos del Pueblo de Dios, dispensadores de misterios.

Con el carisma sacerdotal el sacerdote recibe la gracia, el don, la misión, la tarea que significa cada uno de estos substantivos. Todos son de origen bíblico, pero ninguno de ellos agota la misión sacerdotal. Todos, a su vez, reclaman una adecuación interior del elegido con lo que el nombre contiene, la cual permite que pueda realizar lo que cada substantivo significa.

El sacerdote debe abrirse a todas esas expresiones que cualifican el yo sacerdotal en su ministerio.

Cristo tiene sus nombres. Y los nombres de Cristo cuánto dicen, cuánto expresan y cuán plenamente los ha vivido y los vive aún el Señor. Los nombres del sacerdote son términos que implican misión y servicio, al mismo tiempo que reclaman un doble contacto que no puede ser interrumpido: con Cristo y con los hombres. Reclama asimismo hábitos y actitudes que deben crecer y al mismo tiempo presionar en orden a una sola realidad: la entrega total de este sacerdote concreto.

VI

"Te damos gracias por este acontecimiento que tiene origen en tu infinito amor..." Históricamente el hecho sucede ahora, pero tiene su origen en la eternidad. Emerge del abismo del amor de Dios, porque es un gesto de autodeterminación divina. Es un acontecimiento salvífico por el cual Cristo asume una "humanidad complementaria" para continuar sus Misterios.

"Acontecimiento que nos obliga a celebrar tu misericordia misteriosa..." Prologa San Pablo el misterio de su elección, de su carisma personal, con esta frase: "A mí, el más pequeño". Resalta la misteriosa misericordia de una elección divina que no tiene en cuenta ni al que quiere, ni al que corre.

¿Qué sacerdote no se pregunta a sí mismo una y muchas veces: "Por qué fui yo el elegido"? Pregunta que no tiene otra respuesta sino la del misericordioso amor de Dios que se apiada de quien quiere y llama al que no es para que sea.

Esta pregunta "¿por qué fui yo el elegido?", no puede sufrir el desgaste del tiempo. Tiene la virtud de provocar siempre de nuevo el incesante don de sí mismo al Dios que lo ha llamado por pura gracia.

Por eso el acontecimiento de la ordenación no es un acontecimiento concluso. No sólo fue sino que **es**, porque está destinado a los demás. Su suceder es ininterrumpido, se proyecta en expansión a la Iglesia toda, ya que el dinamismo sobrenatural ínsito en el sacramento del Orden lo impulsa, hasta con santa impaciencia, al encuentro de las almas.

De este modo, el sacerdote es despojado, antes que nada de sí mismo, pero también de todo, excepto de Dios. En la complejidad nada simple de su vida él no se pertenece. Es otro, y ese otro es Cristo.

El día de su sagrada ordenación el sacerdote se entrega **"sin posibilidad de rescate"**, señala el Papa, **"sin límites de donación, sin segundas intenciones"**. Su condición de "irrescatable" es obra del Espíritu Santo, quien lo selló para siempre con sus arras, y lo expropió y requisó en favor de Dios y de los hombres.

Por esto mismo al sacerdote se le exige ilimitada capacidad de donación ya que, unido a Cristo en favor de los hombres, debe estar siempre dispuesto a sellar su donación con el precio de la vida. Sólo así el sacerdote está en la línea de Cristo.

VII

"Señor, haz que comprendamos". Es una súplica cargada de misterios. Comprender es entrar en el misterio de los hombres y de las cosas, descubrir sus secretos, conferirles el valor que tienen y ajustarnos en nuestra relación con ellos.

No es fácil comprender las cosas comunes, diarias, las cosas corrientes. Mucho más difícil comprender a un hombre. Imposible comprenderlo a Dios.

En la súplica se pide luz divina. La consagración sacerdotal es una constelación de misterios. Hay que penetrar en el corazón de Dios, en su arcano, para descubrir en este momento único la elección, el llamado, la acción providencial de la gracia, la convergencia de la libertad humana con el llamado divino en el alma del sacerdote, su consagración y la presencia activa de Cristo en él desde ahora y para siempre. Por su consagración el sacerdote entra realmente en el abismo de la gracia incesantemente nueva, en el abismo de Dios y, por lo mismo, en un mundo de insondables misterios.

¡Quién tuviera la penetración de lo divino que tuvo el alma de Jesús, quién poseyera la pureza de su espíritu, para ver y contemplar la red infinita de misterios que encubre cualquier acto sacramental!

¡Haz que comprendamos! Quien gustó una vez la visión de este horizonte sobrenatural, no descansa más hasta hacerla permanente.

Esta visión es ya, en parte, **"comprehensiva"**, una cierta incoación de la visión de la gloria.

Esta visión sobrenatural nos hace comprender mucho mejor lo que somos porque nos descubre quién es el Señor. Bajo la acción del Espíritu Santo, dicha mirada nos lleva al interior de Cristo, al Santuario personal del Salvador del mundo. **"Mediador entre Dios y los hombres"**. ¡Cuánto misterio en tan pocas palabras! Mediación de Cristo, voluntariamente aceptada y asumida, cuya culminación es la cruz. Y mediación de cada sacerdote en el **"nunc"** de la historia, pero asociada a la de Él.

"Tú, Señor Jesús, no eres diafragma, sino cauce". Nueva figura, llena de realidad sobrenatural. Jesús no separa no aísla, no acapara para Sí egoísticamente. El amor egoísta corrompe en sus propias manos el bien que ama. El amor de Cristo es donación de Sí que más se posee y se goza, cuanto más se da y se expande.

Cristo es siempre cauce y camino que conduce al Padre.

"No eres un sabio entre tantos, sino el único Maestro". Con cuánta facilidad nos sometemos al magisterio de los hombres que, si no mienten, pueden engañarse y de hecho se engañan. Con qué facilidad el renombre que la publicidad se encarga de imponer, substituye al Magisterio de Cristo y de su Esposa la Iglesia. Cuántas veces, además, acomodamos la Palabra de Cristo a nuestro engañoso criterio.

Cuando se posee el **"sensus Christi"**, el riesgo se advierte casi por instinto, y entonces el espíritu del sacerdote se aferra más al único Maestro.

"Tú no eres un profeta cualquiera, sino el intérprete único y necesario del misterio religioso. Tú eres el revelador auténtico. Tú eres el puente entre el reino de la tierra y el reino del cielo".

Cada una de estas frases tiene un universo de sentidos. O quizá mejor: una profundidad inmensurable. Cristo es todo ello y mucho más. Posee todos los secretos de Dios y en su contacto con cada sacerdote quiere hacerlo partícipe de los mismos. **"Os llamo amigos porque os he comunicado todos mis secretos"**. La comunicación de bienes con el Señor llega también a este ámbito.

La llave para entrar en el Santo de los Santos es Cristo. Quien corre el velo y nos descubre el rostro del Padre es Cristo. La luz para caminar en la luz es Cristo. El fuego para sentirse a tono con el fuego de Dios es Cristo. El agua viva, el vino que embriaga hasta el éxtasis es Cristo.

Pero al mismo tiempo es Cristo quien nos da a conocer el valor del mundo y de sus cosas. Es Cristo quien nos introduce en el hombre para conocerlo y servirlo con amor. Es Cristo quien nos da el secreto de las cosas temporales y de su recto orden.

Siempre es actual la advertencia de Jesús: "Vosotros decís que soy Maestro y Señor. Es verdad, lo soy". Maestro que nos habla de lo suyo, de la Verdad poseída desde toda la eternidad, Palabra viva, Palabra hecha ejemplo, Palabra íntima y secreta para cada uno.

Puede darse, sin embargo, un magisterio paralelo, surgido de fuentes espúreas, verdades a medias, afirmaciones ambiguas. Lecciones que ciegos dan a otros ciegos.

A la síntesis de la auténtica doctrina llama el Papa "verdades fundamentales". Si estas verdades no han sido asimiladas, si no son vividas, todo lo demás estará asentado sobre arena. Tampoco basta la aceptación intelectual. Deben descender a la raíz más profunda del ser humano, convertirse en la entelequia sobrenatural del vivir diario.

"Sin Ti nada podemos hacer". Apotegma desterrado de la moderna literatura espiritual. Tampoco basta aquí la convicción teórica y general de nuestra impotencia en el orden sobrenatural. Es indispensable, si lo aceptamos como principio de Fe, la tensión suplicante por su gracia, por esa gracia que previene, acompaña y termina nuestro obrar sacerdotal. Indispensable también ese duro zócalo de la humildad, indispensable la insistencia en la oración, indispensable la búsqueda humilde de la Voluntad de Dios a fin de optar incondicionalmente por ella.

La conciencia habitual de que "es Cristo quien vive en mí" se vuelve cada vez más activa pero al mismo tiempo más dependiente, más audaz pero más humilde, más segura de Dios, más desconfiada de sí.

De este modo, la conclusión **"Tú, Señor, eres necesario"** se convierte en evidencia espiritual. El Señor nos es universalmente necesario. Feliz quien recibió la gracia de comprenderlo.

VIII

La realidad de Cristo Sacerdote se desdobra. Sus manos omnipotentes han transformado nuestra arcilla humana. Este nuevo soplo de vida —hálito de su corazón divino humano— es infinitamente superior al de la hora de la creación. Mucho más admirable es esta nueva creación porque ocurre en Cristo "por quien fueron hechas todas las cosas, y en quien todo subsiste".

Por la gracia de esta nueva creación nos hizo **"mediadores, representantes suyos, difusores de su doctrina, transmisores activos de su gracia"**. Todo esto se nos ha dado en favor de los hombres.

Conscientemente hemos dado nuestro sí. Nuestro sí reclama una fidelidad absoluta. Esta fidelidad es la piedra de toque de lo que somos por dentro; sobre todo de la sinceridad de nuestro amor y de nuestra entrega a Dios y a los hombres.

La mediación ministerial crea un mundo de realidades que cualifican un sinnúmero de situaciones. Como ocurrió en el misterio de la Encarnación cuando el Verbo eterno, sin dejar de ser Dios, comenzó a ser hombre. La Patrística, refiriéndose a Cristo, hablará de operaciones teándricas.

Dualidad de nuestro contexto sacerdotal. Somos y no somos. Somos los mismos y somos otros. Somos Cristo y somos nosotros. La armonía luminosa y clara de dicha dualidad sólo es alcanzable cuando vivimos plenamente en Cristo, "ad intra et ad extra", como armoniosamente vivió Cristo su condición de Dios y de hombre.

La doble realidad del sacerdote es efecto de otra doble realidad. Los polos son Dios y los hombres. Esta doble polaridad, para ser válida, debe crear una mentalidad y una espiritualidad en la que ambos polos tengan su lugar de encuentro. Si uno de los polos rechazara o desplazara al otro, el drama espiritual sería inevitable.

Hay un orden existencial que debe ser intangible: todo para Dios y, por Dios, todo para el hombre. La primacía de Dios sobre el hombre no sólo no excluye al hombre sino que lo incluye en el amor mismo de Dios, subordinado a Él.

IX

Llegado aquí el Santo Padre introduce un paréntesis para hablar directamente con nosotros, exponiendo la teología del "instrumentum coniunctum".

Somos humanidad complementaria de Cristo. El primer deber del "instrumentum coniunctum" es ser consciente de la unión que produce en el Espíritu Santo, la intimidad con Cristo, y por lo mismo con el Padre. Esta intimidad con Cristo, por el dinamismo propio y el carácter sagrado de la misma, crea un mundo de exigencias personales, visibles algunas, invisibles e interiores la mayor parte.

En toda intimidad es esencial y primordial el diálogo, la oración, la conversación, el coloquio entre los amigos, la suspensión amorosa, la contemplación. La expresión más alta y perfecta de la intimidad con Cristo es la absorción del diálogo por el silencio, a través del don de sí, culmen de la contemplación sobrenatural.

Esta absorción no detiene ni frena el dinamismo apostólico. Al contrario. La persistente insistencia del Señor: "Permaneced en Mí", como invitando a la quietud y al reposo, está ordenada a la fecundidad apostólica. El mismo Señor lo dijo: "Si permanecéis en Mí daréis mucho fruto".

Hay que destacar, sin embargo, la primacía de la contemplación

sobrenatural sobre la acción. Es ello necesario incluso para la salvaguarda de la fecundidad apostólica.

Desgraciadamente en la vida sacerdotal pueden darse dolorosas incoherencias. Puede darse un error teológico: dejar a Dios por el hombre, la oración por la acción. Puede darse un engaño personal: confundir acción con movimiento, confundir fuga de Dios con búsqueda del hombre.

Cuesta mucho menos vivir cara a cara con los hombres que vivir cara a cara con Dios, porque enfrentar la santidad de Dios es enfrentar un fuego que consume convirtiéndose en fuego.

Nuestra cobardía inventa atajos para huir de Dios haciéndonos creer que estamos haciendo mucho por el hombre.

La fuerza de la acción está en relación directa con el poder del fuego. Si acaso se debilitara el fuego, la acción poco a poco moriría de inercia.

Por otra parte, sólo la intimidad con Cristo crea en el interior de cada sacerdote esa doble fase psicológica: ser de Dios y transformarse en Él viviéndolo, ser de los hombres y asumirlos para salvarlos.

X

"Pidamos al Señor que nos infunda el sentido del pueblo que representamos". Representamos a toda la humanidad ante Dios. ¡Qué sentido humano y universal exige de nosotros esa representación! Somos la conciencia de todos los hombres. Si llegáramos a descubrirnos así, nuestra vida sería la más dramática existencia.

Pero más cerca de nosotros está el pueblo concreto confiado especialmente a nuestro cuidado sacerdotal. Debemos poseer el alma y el sentido de este pueblo si queremos asumir su representación ante Dios. Si es imposible poseer el espíritu de un hombre, así sea el del más entrañable amigo, más imposible aún será poseer el sentido de un pueblo.

"Infúndenlos, Señor, ese sentido". La llave que nos abre el corazón de un pueblo y nos da su contenido es la gratuita infusión de ese don. Es Dios quien debe hacerlo. Los dones ya otorgados reclaman este último como indispensable para cumplir con nuestra misión sacerdotal.

Este "sentido del pueblo" no es una vaga nebulosa en la que está envuelta el alma de un sector de los hijos de Dios. Se trata de hombres concretos de los que nosotros **"somos su corazón, su voz que ruega, adora, goza y llora. Somos los mensajeros de su esperanza"**.

XI

Retoma luego el Papa su coloquio directo con Jesús. Y como eco de aquel repetido "permaneced en Mí", insiste en el "Haz, Señor, que comprendamos". Se trata de realidades que exigen honda penetración en su contenido y adecuación personal para que puedan crecer hasta que sean realmente nuestras en sumo grado, en grado vivencial. Adecuación por obra de la inteligencia y de la voluntad, pero también y sobre todo por obra del mismo Dios.

Después de los esfuerzos indispensables, la inteligencia y la voluntad, permeables a la gracia y a su acción, cristalizan en un admirable sentido de lo divino y de lo humano concreto, y en una fuerza siempre actual para entregarse en favor de Dios y del hombre, a todos y en cualquier circunstancia.

Por otra parte, como para el sacerdote todo el "sentido del hombre" parte del "sensus Dei" y del "sensus Christi", y con ellos se confunde, su acceso al hombre en la forma viva de hermano, amigo, educador, servidor, no queda ni termina en el hombre.

El movimiento circular de lo divino, de lo auténticamente divino, reclama el retorno al punto de partida. De un modo u otro, a través de su múltiple proyección e inserción en sus hermanos, el sacerdote vuelve a Dios. Pero no retorna solo, sino con las almas a las que fue enviado. Una enigmática cifra encubre esta ley de retorno: "quas dedisti mihi".

El Padre Santo apela a la visión de la Iglesia una, santa, católica. Dicha visión es obra del Espíritu Santo quien, al penetrar en nosotros por el sacerdocio con una nueva Presencia, nos hace experimentar siempre lo que es la Iglesia y su Misterio.

Y nos hace experimentar la Iglesia peregrina, incluso con sus sombras, sus deficiencias humanas y sus pecadores, invitándonos a darnos filialmente a esta Iglesia a la que venimos llamando desde hace siglos: "Nuestra Santa Madre Iglesia".

Termina el Santo Padre con este inciso: **"Llevaremos grabada en la memoria y en el corazón nuestro lema apostólico: 'Pro Christo ergo legatione fungimur' (II Cor. 5,20)"**.

En la memoria y en el corazón: recuerdo y entrega. Misión permanente, legación permanente. Misión y legación para una sola cosa: recibir de Cristo su propia vida y transfundirla a los demás.

En otra oportunidad lamentóse el Santo Padre del enfriamiento que se advertía en las actividades apostólicas, como si el fuego, traído por Cristo a la tierra, comenzara a apagarse. Cristo ansía que su fuego arda y se extienda. Cuanto más son los hombres, más grandes son sus problemas, más graves sus pecados, más tenaz su resistencia, más absurdo su rechazo de la Luz, de la Palabra y del Amor.

Cuestionamos a veces nuestra propia misión apostólica, y la condicionamos a factores colaterales. Hilvanamos supuestas interpelaciones del hombre contemporáneo y silenciemos las urgentes exigencias que brotan de ese mismo hombre por su hambre y su sed de Dios. Hambre y sed metafísicas, más fuertes que el hombre mismo.

¿No tenemos que aprender a amar así a los hombres?

XII

Concluye su oración el Santo Padre suplicando para estos noveles sacerdotes que acaba de ordenar, embajadores y heraldos de Cristo, la gracia de la fidelidad. Y luego, confiando en la fuerza de esta fidelidad, suplica al Señor una Fe creciente en estas tierras que un día se llamaron Nuevo Mundo. Fe creciente que promueva una caridad operante y generosa. Testimonio de Fe y de Caridad que haga eco al de sus Obispos.

Testimonio real y nítido, proyectado con la lucidez y valentía del Espíritu, para promover toda justicia, incluso la justicia social, para amar y defender a los pobres.

Es todo un programa querido por Dios, que no puede cumplirse sólo con palabras, pero mucho menos con violencias. Testimonio que no admite dilaciones.

El objeto final de la súplica del Papa es que el Misterio Eucarístico sea para nosotros, sacerdotes, un Misterio siempre nuevo, al que tengamos incesantemente para saciar nuestra sed interior y para santificar al mundo. Este Misterio, diariamente renovado, nos debe conducir a la plenitud espiritual y a la fecundidad apostólica.

De ese sacrificio mana la vida, la que salva al hombre. Aquel que lo realiza se sumerge en el río de la vida eterna.

XIII

El "esse" del sacerdocio es un "esse" abierto esencialmente a la actividad apostólica. Proviene de la verdad sacramental de Cristo Sacerdote.

Esta realidad reclama una adecuación del hombre elegido a Cristo y una comunión consciente con el mismo Cristo Sacerdote, ya que por la unión de ambos baja a los hombres el sumo Don de Dios.

La acción del Espíritu Santo, que al encarnarse el Hijo de Dios lo ungiera Sacerdote por toda la eternidad, se extiende, por la mediación de María Santísima, a todos y a cada uno de los sacerdotes.

† ADOLFO TORTOLO
Arzobispo de Paraná

EL MARXISMO EN LA PEDAGOGÍA DE PAULO FREIRE

I

POR QUÉ PAULO FREIRE

¿Por qué ocuparse de Paulo Freire? La conveniencia de hacerlo no surge de la profundidad de su pensamiento, que no existe, ni de su originalidad doctrinal, que tampoco existe, como enseguida se verá, sino del hecho de la penetración de sus ideas en vastos medios del magisterio iberoamericano. Coincidentemente con cierta novelística surgida en los últimos decenios en nuestro continente, la llamada **pedagogía del oprimido** está todavía de moda en algunos ambientes que, muchas veces, no se percatan de su verdadero fondo doctrinal, cosa que trataré de esclarecer aquí. La penetración de la ideología marxista por medio de la "pedagogía del oprimido", muestra claramente que llena el vacío de la falta de verdadera formación de nuestros maestros; por otro lado, pone también de manifiesto una verdadera campaña tanto continental como europea y que intentaré mostrar en el curso de este trabajo.

Paulo Freire (1921 -), de nacionalidad brasileña, es hijo de padre espiritista (ya se sabe que el espiritismo tiene en Brasil casi veinticinco millones de adeptos) y de madre católica. Primero lector de Tristán de Atayde y Maritain, lo fue también de Mounier; después (como enseguida se verá) estudioso de Marx, Lenin, Mao, Althusser, Goldman y otros de menor jerarquía. Impulsó el Movimiento de Educación Popular en el Brasil que intentaba una verdadera "movilización de masas". Esta campaña terminó al producirse el movimiento militar brasileño de 1964, pero casi inmediatamente encontramos a Freire en el Chile de Frei (1965) y de Salvador Allende. Sabemos que en horas tenebrosas para nuestro país, en 1973, el Ministro Tajana lo trajo a la Argentina. También estuvo "asesorando" al gobierno de Perú en 1974 o mejor, como se expresara un conocido diario paulista al dar la noticia, "para orientar el plan educacional de aquel país" (1). Concluida esa misión, Freire regresó a Ginebra donde

(1) *O Estado de Sao Paulo*, 31.8.74, p. 14, col. 8.

de ocupa el cargo de Asesor de la UNESCO y... miembro del Consejo Mundial de Iglesias. Sus obras son breves y las dos principales han sido difundidas y siguen siendo difundidas en nuestro país por la editorial Siglo XXI*.

II

LA CONTRADICCIÓN Y LA PRAXIS

1. La realidad como contradicción

Las ideas de Freire sobre la educación, la revolución y lo que él llama "las iglesias", suponen siempre —si uno se toma el trabajo de rastrear todos sus textos— que la realidad es contradicción. Ya no se trata del devenir hegeliano como "unidad del ser y la nada" cuya verdad (...) "consiste en este **movimiento** del inmediato desaparecer de uno en otro" (2), sino de la contradicción que resulta del acto de poner "de pie" a la dialéctica de lo real en el orden de la materia. En verdad, todo lo real y, especialmente la realidad social consiste en contradicción. Parece que esto es lo primero que impresiona a Freire: "Considero, dice, que el tema fundamental de nuestra época es el de la dominación **que supone su contrario**, el tema de la liberación, como objetivo que hay que alcanzar" (3).

Sobre esta afirmación primera aparecen los "temas generadores" y éstos suponen, entonces, la realidad como cambio y oposición. En efecto, al referirse a los regímenes "democráticos" sostiene que se nutren del "cambio constante" (4). A medida que se profundizan las contradicciones, se hace inevitable una opción (5) y, ya se sabe, la contradicción irreconciliable se polariza entre dominadores y oprimidos; pero, es claro, los opuestos "se dialectizan en el acto de pensar" (6); los hombres deben, así, tomar posiciones contradictorias "en-

* Los principales escritos que utilizo son los siguientes: a) *La educación como práctica de la libertad* (1969), trad. Lilian Ronzoni, Int. de J. Barreto, 7ª ed., 181 pp., Siglo XXI, Buenos Aires, 1972. b) *Pedagogía del oprimido*, (1970) trad. de J. Mellado, 5ª ed., Siglo XXI (en coedición con Tierra Nueva de Montevideo), Buenos Aires, 1972 —agrega una Bibliografía por Hugo Assman—. c) *Acción cultural para la libertad*, 101 pp., trad. de Claudia Schilling, Tierra Nueva, Buenos Aires, 1975. d) *Concientización. Teoría y práctica de la liberación*, 110 pp., Ediciones Búsqueda, Buenos Aires, 1974 (en pp. 106-7, una Bibliografía útil). e) *Las iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia*, 48 pp., trad. de S. Paulo da Silva y R. Krüger, Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1974.

(2) *Ciencia de la lógica*, I, p. 108, trad. de A. y R. Mondolfo, Librería Hachette, Buenos Aires, 1956.

(3) *Concientización*, p. 34.

(4) *La educación como práctica de la libertad*, p. 106.

(5) *Op. cit.*, p. 52.

(6) *Pedagogía del oprimido*, p. 129.

frentados con un universo de temas en contradicción dialéctica" (7); es evidente que esto es así porque "la realidad, que es proceso y no un hecho dado, se mueve contradictoriamente" (8); en América Latina, sus sociedades "en transición", comienzan "a tener sus contradicciones cada vez más manifiestas" (9). Importa retener que estas contradicciones son **irreconciliables** (10). La fuente de esta afirmación no es otra que los escritos de Marx, particularmente su crítica a la dialéctica hegeliana (11) que ha sido lúcidamente expresada por Mao cuando dice: "La ley de la contradicción inherente a las cosas, a los fenómenos, es decir, la ley de la unidad de los contrarios, es la ley fundamental de la naturaleza y de la sociedad y, en consecuencia, la ley fundamental del pensamiento" (12). Con lo cual Mao une en un solo haz la tesis esencial de Marx con múltiples textos de Lenin (13).

Estas son, pues, las verdaderas fuentes del "pensamiento" de Freire; cuando se refiere a la "sociedad en transición" sostiene que es "contradictoria" (14). En esta perspectiva, por ahora será suficiente tener en cuenta que si la sociedad se polariza necesariamente entre opresores-oprimidos, esta **contradicción** debe ser superada por la lisa y llana desaparición de los primeros (15); del mismo modo, veremos después que la educación "debe comenzar por la superación de la contradicción educador-educando" (16) y, naturalmente, es la acción la que debe hacerse cargo de la contradicción (17). En el plano educativo, "si el contenido de esta acción refleja las **contradicciones** del área, es-

(7) *Concientización*, p. 32.

(8) *Las iglesias*, p. 43.

(9) *Op. cit.*, p. 42.

(10) *Op. cit.*, p. 19.

(11) *Manuscritos económico-filosóficos*: III Crítica a la dialéctica de Hegel, p. 178, de la ed. cast. agregada al libro de E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, trad. de J. Campos, Breviarios f.c.e.m., México-Bs. As., 1962.

(12) Mao Tse-Tung. *A propósito de la contradicción*, p. 37, Edición del Cuaderno de Cultura, Buenos Aires, 1953.

(13) Cf. V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, en Obras Completas, vol. 38, Ed. Cartago, Bs. As., 1960: especialmente las notas críticas a las 'Lecciones de Historia de la Filosofía' de Hegel. Una excelente edición de este volumen en Ediciones Estudio, Bs. As., 1963.

(14) *La educación como práctica de la libertad*, p. 62, 64, 73; *Pedagogía del oprimido*, p. 81.

(15) *Pedagogía del oprimido*, p. 56, 57 nota*.

(16) *Op. cit.*, p. 77, 81, 89, 90.

(17) *Op. cit.*, p. 115.

tará indiscutiblemente constituido por su temática significativa" (18). De esta manera, y dentro de una plena ortodoxia marxista, todo se dialectiza, por ejemplo, entre los revolucionarios y los "grupos de derecha" entre quienes hay "contradicción antagónica" (19) y así sucesivamente. Para ser definitivamente claros, recordemos un texto de Freire en el cual la contradicción tiene, por así decir, valor ontológico: "Todo ser se desarrolla (o se transforma) dentro de sí mismo, en el juego de sus contradicciones" (20).

Esta es la base de la doctrina marxista de la **infraestructura** constituida por las contradicciones entre las relaciones de producción (económico-social) en necesaria relación con la inevitable **superestructura** correspondiente a determinado momento del desarrollo histórico (21). Esta tesis es sostenida íntegramente por Freire apoyándose en Althusser pues a su juicio la formación de los hombres requiere "la comprensión de la cultura como superestructura capaz de mantener en la infraestructura en proceso de transformación revolucionaria, 'supervivencias' del pasado y por otro el quehacer mismo, como instrumento de transformación de la cultura" (22). Más claramente todavía: "Debemos considerar la realidad histórico-cultural, como una superestructura, en relación con una infraestructura" (23); por eso (siempre con Althusser) la "acción cultural tiene lugar a nivel de la superestructura" (24), lo cual implica siempre "la opción ideológica" ineludible (25). He querido mostrar que la idea de la realidad como contradicción (dialéctica) en Marx, en el marxismo y en Paulo Freire, es el soporte de la conocida relación entre infraestructura y superestructura que, a su vez, está en la base de la "pedagogía del oprimido".

2. Opresores y oprimidos

Aquella contradicción manifestada en las relaciones de producción constituye el origen mismo de las clases sociales y de su conflicto ineliminable. Sostiene Marx en el conocido texto del **Manifiesto comunista**: "Toda la historia de la sociedad humana (...) es una historia de lucha

(18) *Op. cit.*, p. 141.

(19) *Acción cultural para la libertad*, p. 83.

(20) *Pedagogía del oprimido*, p. 177.

(21) Véase C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, prólogo en C. Marx-F. Engels. *Obras I*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1951; cf. la exposición de Jean-Yves Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx*, p. 374-8, trad. de F. Traperro, Taurus, Madrid, 1958.

(22) *Pedagogía del oprimido*, p. 208; Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1968 (cita de Freire).

(23) *Concientización*, p. 69.

(24) *Op. cit.*, p. 94; *Acción cultural para la libertad*, p. 37, 65, 66.

(25) *Las iglesias*, p. 43.

de clases". Y agrega: "Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, maestros y oficiales; en una palabra, OPRESORES y OPRIMIDOS, frente a frente siempre, empeñados en una lucha ininterrumpida, velada unas veces, y otras franca y abierta, en una lucha que conduce en cada etapa a la **transformación** revolucionaria de todo el régimen social o al **exterminio** de ambas clases beligerantes" (26). Paulo Freire sostiene lo mismo: "Reconocemos que, en la superación de la contradicción OPRESORES-OPRIMIDOS, que sólo puede ser intentada y realizada por éstos, está implícita la **desaparición** de los primeros como clase que oprime" (27). Sobre esto no pueden haber dudas pues los conflictos ponen de manifiesto "la existencia de las clases sociales, en relación dialéctica las unas con las otras"; buscar una armonía entre ellas es imposible "dado el antagonismo indisfrazable existente entre una y otra" (28). Marx y Lenin son, pues, los guías y monitores de una "pedagogía" que supone como punto de partida la necesaria división de la sociedad entre opresores y oprimidos y mucho más cuando tal división depende de una previa concepción de la realidad como contradicción dialéctica. No puede haber dudas.

Si ello es así, pues tal es el dato "objetivo" (para hablar con lenguaje marxista), se comprende que Freire considere que la sociedad brasileña, en particular, reconoce esta división y oposición dialéctica: opresor-oprimido (29). El tema de la lucha insuprimible de la conciencia opresora (Señor) y de la conciencia oprimida (siervo) está tomado de la célebre distinción que hace Hegel en su **Fenomenología** cuando enfrenta al Señor cuya conciencia es la conciencia que es **para sí**, es decir, "mediación consigo a través de **otra** conciencia" (30) con la conciencia del siervo. El paso a la filosofía marxista supone el tránsito del idealismo al materialismo cuyo eslabón está constituido por Feuerbach. Freire recibe este aporte y se limita a aplicarlo de modo simplista. Por

(26) (Biografía del) *Manifiesto del Partido Comunista*, p. 72 (Introducción histórica por W. Roses. Notas aclaratorias de D. Riazanoff, un estudio de A. Labriola y un Apéndice con los "Principios del comunismo" de Engels, 'la Revista comunista' de Londres y otros documentos de la época) 545 pp., Editorial México, 1949. Véase también *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, p. 40, ed. con notas de R. Mondolfo, Ediciones Nuevas, Bs. As., 1965.

(27) *Pedagogía del oprimido*, p. 56.

(28) *Op. cit.*, p. 186-7.

(29) *La educación como práctica de la libertad*, p. 75 y ss.; p. 89 y 91-97.

(30) G. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 117, trad. de W. Roses, f.c.e.m., México-Bs. Aires, 1966; cf. sobre este tema, Jean Hyppolite, *Génese et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, especialmente la parte III, Aubier, París, 1946; sobre sus antecedentes doctrinales Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 2e éd., P.U.F., París, 1951, especialmente p. 119-147.

otra parte es consciente de esta deuda como lo dice explícitamente en algunos lugares (31). Pero no es hegeliana sino marxista la conclusión porque "los dominados, dice Freire, sólo pueden expulsar a los dominadores tomando distancia de ellos y objetivándolos. Sólo de esa manera los podrán reconocer como su antítesis" (32).

Naturalmente, la "superación" de la antítesis opresor-oprimido es la "**liberación** revolucionaria" que no existe sin esta polarización y sin un liderazgo revolucionario, como enseguida se verá (33). Dicha liberación será siempre "en comunión" y deberá enfrentar la "manipulación" a la que la clase oprimida es sometida por la burguesía a través de mitos que solamente sirven para la dominación (34). Esta dialéctica opresor-oprimido se manifiesta en la familia (como lo ha sostenido entre nosotros algún pseudo-profeta) de modo que "el autoritarismo de los padres y de los maestros se revela cada vez más en los jóvenes como algo antagónico a su libertad"; por eso, "lo que la juventud denuncia y condena en su rebelión es el modelo injusto de la sociedad dominadora" (35).

En pocas palabras: la sociedad, necesariamente, se divide en opresores-oprimidos; polarización dialéctica que alcanza incluso a la familia. En tal sentido y en este momento de la historia, es menester identificar a los opresores con la "clase burguesa" y a los oprimidos con los "marginados" (clase obrera y "campesinos"). Frente a ello, la típica "reacción", en América Latina, es el **golpe de Estado militar**, que a Freire parece dolerle mucho: "Los golpes de Estado en América Latina, expresa, son incomprensibles sin una visión dialéctica de la realidad" (36). Así interpreta Freire el golpe militar brasileño de 1964 que interrumpió su vasta experiencia pedagógica; ortodoxamente piensa que es "la respuesta de las élites económicas militares a la crisis provocada por la emergencia popular" (37). De este modo no queda otro camino que la radicalización total: "revolución o golpe de Estado".

Desde esta perspectiva, el enfrentamiento dialéctico opresores-oprimidos es la explicación de la división que Freire establece entre "sociedad cerrada", depredatoria, manipuladora, opresora, y "sociedad abierta" (o en transividad al menos) que ha sido interrumpida por el golpe de Estado. Freire se remite a Bergson al proponer esta división, pero el sentido que tiene dicha división en **Las dos fuentes de la moral y de la religión** es otro muy distinto a la interpretación dialéctica que propone

(31) *Pedagogía del oprimido*, p. 45-6, p. 77.

(32) *Acción cultural para la libertad*, p. 36.

(33) *Pedagogía del oprimido*, p. 172, 173, 174-5.

(34) *Op. cit.*, p. 192-3.

(35) *Op. cit.*, p. 202 y nota*.

(36) *Acción cultural para la libertad*, p. 81.

(37) *Concientización*, p. 77.

Freire (38). De todos modos, lo expresado hasta aquí nos conduce, en esta suerte de sistematización que nos hemos propuesto, a preguntarnos por la misma naturaleza del hombre.

3. El hombre, ser de la praxis

Supuesta la realidad como contradicción, decía Marx que los filósofos "no han hecho más que interpretar al mundo..."; lo que importa, agregaba, "es transformarlo" (Tesis sobre Feuerbach, 11) por medio de la **praxis**; la teoría se hace inmanente a la acción y la praxis es, entonces, revolucionaria (cf. Tesis 8 y 11). Aquí reside la fuente de la inspiración directa de Paulo Freire pues el hombre (o los hombres como él dice) es "ser (o seres) de la praxis"; más aún: "praxis que, siendo reflexión y acción verdaderamente transformadores de la realidad, es fuente de conocimiento y acción" (39). Porque los hombres son, precisamente, praxis ("seres del quehacer"), "emergen del mundo y **objetivándolo** pueden **conocerlo** y **transformarlo** con su trabajo". En otras palabras: El hombre "es praxis. Es transformación del mundo" (40). Si el lector se fija en las palabras subrayadas por mí, solamente un filósofo en toda la historia de la filosofía (por lo menos el primero) ha sostenido esta tesis: Marx. Es, pues, Marx (y el Lenin de **¿Qué hacer?** citado por Freire) el fundamento doctrinario de la "antropología" de Freire. El hombre "toma distancia" respecto del mundo y, mediante la praxis, se vuelve evidente "la unidad indisoluble entre mi acción y mi reflexión sobre el mundo" (41); de donde se sigue la tesis estrictamente marxista de "la posibilidad del acto de conocer a través de la praxis, por medio de la cual el hombre es capaz de transformar la realidad" (42). Si a esto se agrega que para Freire el hombre es existencia **con** el mundo, encontramos la influencia confluyente de las lecturas de Sartre (el hombre, ser de relaciones y ser "con" el mundo) y, nuevamente, de Marx y de Antonio Gramsci, particularmente en lo que toca a las "relaciones" de trabajo (43).

Sobre esta concepción del hombre como ser de la praxis cabalga aquella expresión de tantos repetidores pueriles de Freire que insisten

(38) *La educación como práctica de la libertad*, p. 50-1, 59, 65, 72, 73, 99. Sobre el enfrentamiento élites-pueblo, *Op. cit.*, p. 47-49; 57, 58; sobre Bergson, también *Acción cultural*, p. 71; en la misma obra, sobre los temas anteriores, p. 8, 67 y ss.

(39) *Pedagogía del oprimido*, p. 122-3.

(40) *Op. cit.*, p. 161.

(41) *Concientización*, p. 24-30; 36.

(42) *Acción cultural para la libertad*, p. 17.

(43) *Op. cit.*, p. 55-63; en esta obra cita expresamente a Antonio Gramsci, *Cultura y literatura*, p. 31, trad. esp. Península, Madrid, 1967; cf. también *La educación como práctica de la libertad*, p. 37, 39.

en declamar que el hombre no debe "tener más" sino "ser más" (44). Lo que pasa es que este "ser más" no se vincula en modo alguno a la metafísica tradicional sino a la praxis transformadora del mundo que permite (nuevo humanismo) "ser más", precisamente. De lo cual se sigue que cualquier referencia al Creador (en relación no de dominación sino de "liberación" con el hombre) o es una incongruencia grave con todo el contexto, o polvo en los ojos (45).

Lo que realmente importa es que el "hombre nuevo" de que habla Freire no es el hombre del Evangelio ni remotamente se trata de la "nueva creación" de San Pablo, sino que es "aquel que nace de la contradicción una vez resuelta" (46). He aquí un texto clarísimo: "No podemos denunciar la realidad ni anunciar su radical transformación, de la que resultará una nueva realidad, en la cual nacerán el nuevo hombre y la nueva mujer, si no nos damos, a través de la praxis, al conocimiento de la realidad" (47). Tal es, pues, el concepto del hombre, sujeto de la historia y de la "nueva sociedad" (48), surgido no del Evangelio ni de los Padres, sino del "evangelio" de Marx, Engels y Lenin.

4. La praxis transformadora

Puede decirse que la tesis central del marxismo — que a su vez implica la realidad como contradicción — es la transformación del mundo por la praxis; semejante transformación no tendría sentido sin la oposición dialéctica irreconciliable entre "opresores y oprimidos, frente a frente siempre" como dice Marx en el **Manifiesto**. Freire acude al Marx de **La sagrada familia** y dice: "Hay que hacer la opresión real todavía más opresiva (cita textual de Marx), añadiendo a aquélla **la conciencia de la opresión** (que será la "concientización" de Freire), haciendo la infamia todavía más infamante, al pregonarla". Interpreta Freire: "Este hacer 'la opresión real aún más opresora, acrecentándole la conciencia de la opresión', a que Marx se refiere, corresponde a la relación dialéctica subjetividad-objetividad. Sólo en su solidaridad, en que el subjetivo constituye con el objetivo una unidad dialéctica, es posible la praxis auténtica". Y añade: "Praxis, que es reflexión y acción de los hombres sobre el mundo para transformarlo. Sin ella es imposible la superación de la contradicción opresor-oprimido" (49).

Quien haya creído, ingenuamente, en el catolicismo no-marxista de Freire, creo que a esta altura de mi investigación (sencilla lectura de tex-

(44) *Pedagogía del oprimido*, p. 98; *Concientización*, p. 33.

(45) *La educación como práctica de la libertad*, p. 38.

(46) *Concientización*, p. 64.

(47) *Las iglesias*, p. 44.

(48) *La educación como práctica de la libertad*, p. 33, 34.

(49) *Pedagogía del oprimido*, p. 49; el texto de Marx en *La Sagrada familia*, p. 6 de la Ed. Grijalbo, México-Bs. As., 1962.

tos, por otra parte) ya habrá rectificado su opinión. Hablando del Instituto Superior de Estudios Brasileños y su campaña educativa, dice Freire, como para que no nos queden dudas: "Su preocupación era contribuir a la transformación de la realidad, en base a una verdadera comprensión de su proceso" (50). En esta "tarea de transformación", Freire hace decir a un "campesino" viejo: "Trabajo y **trabajando transformo al mundo**" (51). Freire ofrece muchos ejemplos de esta naturaleza por los cuales el lector percibe que el marxismo es como innato en el hombre...! Este nuevo innatismo (no ya de formas, ni de ideas, ni de principios, sino de marxismo) se manifiesta en una frase como ésta: "'Quiero aprender a leer y a escribir **para cambiar al mundo**', afirmación de un analfabeto paulista (sic) para quien, — según pretende Freire — conocer es modificar la realidad conocida" (52).

La táctica es simple: No se trata de hacer surgir naturalmente del analfabeto la disposición a aprender (que desde Sócrates a San Agustín y desde San Agustín a Don Bosco todos conocemos) sino de sugerir por medios adecuados... el marxismo "innato". Dejemos de lado por ahora este gracioso "innatismo", contradictorio por otra parte con la tesis esencial del marxismo sobre el conocimiento (y que Freire conoce bien), y observemos cómo la palabra es, precisamente, transformadora del mundo; refiérese Freire a la palabra "auténtica" (que nunca es la del reaccionario burgués, la cual es opresora), a las "palabras verdaderas con las cuales los hombres **transforman** el mundo"... "en el trabajo... que es praxis" (53). Quedan así en evidencia las relaciones del hombre con el mundo y con los productos de su trabajo. Respecto de sus "productos" Freire afirma, **con Marx**, que "esas relaciones son el origen de la dialéctica entre los productos que logra el hombre al transformar al mundo..." (54).

Del mismo modo que Marx (55) se explica aquí el sentido del "trabajo alienado" (56), y "la transformación permanente de la realidad para la liberación de los hombres" (57) es, precisamente, la realización del trabajo. Asimismo, si por un lado la palabra es transformadora (se-

(50) *La educación como práctica de la libertad*, p. 117.

(51) *Op. cit.*, p. 131.

(52) *Pedagogía del oprimido*, p. 104.

(53) *Op. cit.*, p. 122; el texto se apoya en Marx, expresamente citado: *Manuscritos económico-filosóficos* (pero esta vez cita una edición argentina, Arayú, Bs. As., 1968); Freire menciona repetidas veces sobre este tema al comunista Karel Kosick, *Dialéctica de lo concreto*, ed. Grijalbo, México, 1967.

(54) *Acción cultural para la libertad*, p. 114.

(55) *Manuscritos económico-filosóficos*, I El trabajo enajenado, p. 103-118 (en el libro de E. Fromm ya citado - nota 11).

(56) *Pedagogía del oprimido*, p. 189.

(57) *Concientización*, p. 33.

gún vimos, por otro, una sugestiva cita de Chomsky (58) demuestra la vinculación existente entre el marxismo y los juegos lingüísticos de la "filosofía" analítica y el neopositivismo lógico. Para que todo sea completo, una "iglesia" verdaderamente "profética" tendrá que asumir la "transformación revolucionaria de la sociedad de clases" (59). Tampoco esta conclusión sobre la praxis revolucionaria ha sido tomada de los Santos Padres sino de los tres "sinópticos" comunistas: Engels-Marx-Lenin.

III

LA EDUCACIÓN "LIBERADORA"

1. La educación "dialógica" contra la educación "tradicional"

Con aquellos supuestos y tal como lo ha estudiado Manacorda en su libro sobre la pedagogía marxista, es inseparable la concepción de la enseñanza y del trabajo productivo (60) como una máquina para "producir hombres plenamente desarrollados" (61). En Marx la escuela-fábrica hace desaparecer la Escuela como institución tradicional y por eso el ataque permanente contra la Escuela como simple expresión de una superestructura de la clase dominante. Tal escuela es opresora. De ahí que, en Freire, la pedagogía tiene que ser congruente con la lucha de clases como proceso de "liberación". Es necesario preguntarse cómo hacerlo **antes** de la revolución. Y la pregunta —que es de Freire— tiene lógica y también tiene respuesta: "La pedagogía del oprimido... tendrá, pues, dos momentos distintos aunque interrelacionados. El primero, en el cual los oprimidos van desvelando el mundo de la opresión y se van comprometiendo, en la praxis, con su transformación y, el segundo, en que una vez transformada la realidad opresora, esta pedagogía deje de ser del oprimido y pase a ser la pedagogía de los hombres en proceso de liberación" (62). Es claro, "establecida la relación opresora, está instaurada la **violencia**" (63) (ya se ha visto que la oposición es irreconciliable) pues, para Freire, la educación tradicional reduce al hombre a objeto, es "domesticadora", manipuladora, alienante, "paternalista" y "vertical" (64), como dicen los ya lugares comunes del clero tercermundista y la literatura barata del bolchevismo del "cono sur".

(58) *Acción cultural para la libertad*, p. 33.

(59) *Las iglesias*, p. 38, 41, 47; Freire cita también a Sartre sobre el tema de la praxis transformadora; pero ya se sabe que la tesis sartreana es estrictamente idéntica a la de Marx, como puede verse en *Critique de la raison dialectique*, I, livre I, Gallimard, París, 1960.

(60) M. A. Manacorda, *Marx y la pedagogía moderna*, p. 33, trad. de P. Gómez, Libros Tau, Barcelona, 1969.

(61) Citado por Manacorda, *Op. cit.*, p. 35, también p. 103.

(62) *Pedagogía del oprimido*, p. 53.

(63) *Op. cit.*, p. 54.

Es menester entonces evitar lo que Freire sostiene que es la educación tradicional por la cual "trabajamos **sobre** el educando. No trabajamos **con** él" (65); por eso el método debe ser "activo, dialogal y participante", es decir, "una relación horizontal de A con B" (66). Esta relación posibilita que, superada la contradicción, la educación sea "educador-educando con educando-educador" (67); de modo que la palabra (praxis transformadora) sea diálogo que "pronuncia el mundo"; esto es el **amor** (prohibido en la contradicción opresor-oprimido), cuyo mayor exponente actual fue el Che Guevara (68), pero cuyo autor programático ha sido Mao (69). Frente a la acción "necrófila" de la "educación" opresora de las élites dominantes, es necesario abrir el cauce de la educación "liberadora". La educación tradicional es **bancaria** puesto que se "transforma en un acto de depositar en el cual los educandos son los depositarios y el educador quien deposita" (70). Los pobres educandos deben reducirse a ser depósitos pasivos. Así ha sido la educación tradicional porque ha sido siempre educación de la élite dominadora. Sobre este tema volveré al final del presente ensayo.

En esta perspectiva, la educación debe ser claramente subversiva, es decir, revolucionaria: "la educación crítica es 'futuridad' revolucionaria" (71), y, aquí y ahora, la educación ha de ser "utópica" (no en el sentido tradicional sino en el sentido marxista de utopía porque la pedagogía, para el marxista brasileño, implica en el educando "su autoinserción crítica en la realidad, es decir, su concientización, transforma su estado de apatía en el estado utópico de **denuncia y denuncia**" (72). Veamos ahora cuáles son los mecanismos que permitirán canalizar la "educación liberadora".

2. La alfabetización

El camino es la alfabetización como "una toma de conciencia en la ingerencia (que tiene tal hombre) en nuestra realidad"; por esta vía se cambia la "ingenuidad en criticidad" (73), cosa que acaece cuando

(64) *La educación como práctica de la libertad*, p. 34, 107; *Pedagogía del oprimido*, p. 58.

(65) *La educación como práctica de la libertad*, p. 114.

(66) *Op. cit.*, p. 127.

(67) *Pedagogía del oprimido*, p. 90.

(68) *Op. cit.*, p. 106.

(69) *Op. cit.*, p. 112.

(70) *Op. cit.*, p. 76.

(71) *Concientización*, p. 88.

(72) *Acción cultural para la libertad*, p. 46.

(73) *La educación como práctica de la libertad*, p. 123-24; *Concientización*, p. 45.

el educando se siente "sujeto" y, como ya se vió, comienza a descubrir aquel marxismo innato; y esta afirmación no es una broma porque el método se funda en la "palabra generadora" que debe surgir de la situación concreta en la cual el analfabeto comprende que "conocer es modificar (praxis) la realidad conocida" (74).

La puesta en práctica del método consta de cinco momentos: El primero es el "descubrimiento del universo vocabular"; el segundo, la "selección de palabras" dentro de ese universo; el tercero es "la creación de situaciones existenciales típicas del grupo en el cual se trabaja"; el cuarto es "la elaboración de fichas"; y el quinto es la preparación de fichas "con la descomposición de las familias fonéticas que corresponden a los vocablos generadores" (75). De este modo podemos, a partir, por ejemplo, de la palabra "pan" (descubierta en el universo vocabular y elegida adecuadamente) mostrar su relación con la palabra "trigo" y la de ésta con "chacra", "dueño" (opresor), etc., y así, al mismo tiempo que procedo a la descomposición de las familias fonéticas, "concientizo" y preparo para la revolución que resuelva la oposición opresores-oprimidos.

Este método, en el cual no es necesario insistir, pone la revolución como superación de la contradicción en el alma del educando pues el oprimido se salva por sí mismo. Las clases opresoras y el populismo reformista (en terminología estrictamente leninista) adoptan actitudes de engaño, de hipocresía; en la clase burguesa, se evidencia, según Freire, ya una actitud "ingenua", ya una actitud de "astucia". Pero, siempre, se trata de la "manipulación" de las masas para mejor oprimirlas.

3. La concientización

Ya se ve que alfabetización, concientización, proceso de liberación, son la misma cosa con diferencias de matices. "El único camino a seguir, sostiene Freire, es la concientización de la situación"; dicha concientización "prepara a los hombres, en el plano de la acción, para la lucha contra los obstáculos a su humanización" (76). Pero al concientizarse (que supongo que significa tomar conciencia crítica de su situación) el "oprimido" "se politizará" (77). O sea que la investigación ya de la palabra generadora, ya del tema generador (en el post-analfabeto) supone "una metodología concientizadora" (78) que Freire no duda en emparentar con la noción de "conciencia real" y de "conciencia máxima posible" del marxista francés Lucien Goldman que, desde la revuelta de

(74) *La educación como práctica de la libertad*, p. 135.

(75) *Op. cit.*, p. 135-8; *Concientización*, p. 46-8.

(76) *Pedagogía del oprimido*, p. 150-1.

(77) *La educación como práctica de la libertad*, p. 145.

(78) *Pedagogía del oprimido*, p. 129.

París de 1968, corre bastante en ciertos ambientes marxistas y neopositivistas de la Argentina (79).

La concientización es, pues, arma de agitación política; gracias a ella "los hombres a través de una praxis verdadera superan el estado de **objetos** como dominados, y asumen el papel de **sujetos** de la historia" (80). Es claro: la concientización "implica una inserción crítica de la persona concientizada en una realidad desmitificada" (81), con lo cual Freire incorpora a la praxis marxista la influencia de la teología (con minúscula) inaugurada por Bultmann; de esa manera, la concientización lleva al hombre a "una esfera crítica" (82), apta para el compromiso histórico y político y la realización de la utopía, como acontece en el Che Guevara (83). Obsérvese que (quizá por una suerte de acto fallido) Freire no puede menos de decir que la concientización procura "**introducir** en la conciencia de la gente algunos símbolos asociados a palabras" (84): de este modo el lector tiene la impresión de que, en verdad, no se trata de la libre generación de la intuición de la verdad en la interioridad (como hubiese sostenido San Agustín, por ejemplo) sino de una **intromisión en la interioridad de la conciencia** a la que, paradójicamente, se trataría así como a objeto y no como a sujeto. De este modo, la concientización (que no es "un bla-bla-bla alienante") "implica necesariamente un compromiso político" (85).

Según relata Freire esta palabra "concientización" — que ahora tantos emplean sin pensar en su verdadero origen y significado — fue obra de un equipo de profesores del Instituto Superior de Estudios del Brasil (seguramente destruido por el golpe militar); mas quien se tomó el cuidado de propagarla no fue él: "Desde entonces, cuenta, esta palabra entró a fomar parte de mi vocabulario. Pero fue Helder Câmara quien se encargó de difundirla y de traducirla al inglés y al francés" (86).

IV

LA REVOLUCIÓN PERMANENTE

1. "Invasión cultural" y "revolución cultural"

La dialéctica de los irreconciliables, opresor-oprimido, que ha con-

(79) *Op. cit.*, p. 142; cf. Lucien Goldman, *Las ciencias humanas y la filosofía*, ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1967 (expresamente citado por Freire en esta edición); también *Acción cultural para la libertad*, p. 89.

(80) *Pedagogía del oprimido*, p. 209, nota.

(81) *Acción cultural para la libertad*, p. 89.

(82) *Concientización*, p. 30.

(83) *Op. cit.*, p. 32.

(84) *Op. cit.*, p. 53.

(85) *Las iglesias*, p. 13.

(86) *Concientización*, p. 29.

cluido en el proceso de "concientización" (alfabetización), el cual es también "compromiso político" (87), explica que sea la cultura (burguesa) el medio de dominación. Freire sostiene que "la invasión cultural consiste en la penetración que hacen los invasores en el contexto cultural de los invadidos, imponiendo a éstos su visión del mundo..." (88). La formación de los hombres exige, "por un lado, la comprensión de la cultura como superestructura capaz de mantener en la infraestructura en proceso de transformación revolucionaria, 'supervivencias' (dice Freire repitiendo al comunista francés Althusser) del pasado y por otro el quehacer mismo, como instrumento de transformación de la cultura" (89).

A partir de aquí se explica la "revolución cultural" puesto que el mismo proceso revolucionario es una "acción cultural dialógica que se prolonga en una 'revolución cultural' conjuntamente con el **acceso al poder**" (90). El mejor ejemplo es el liderazgo dialógico de Fidel Castro (sic) (91). Entre la visión del mundo del liderazgo y la del pueblo debe lograrse la "síntesis cultural", como lo predicán los Obispos del Tercer Mundo (92).

Paulo Freire, como era de esperar, participa del ODIO A ESPAÑA Y PORTUGAL: "Las sociedades latinoamericanas se presentan como sociedades cerradas, desde el tiempo de la conquista por españoles y portugueses, cuando la cultura del silencio. A excepción de la CUBA revolucionaria, estas sociedades son aún cerradas" (93).

2. La subversión

La "revolución cultural" es, sin más, **la** revolución; la superación de la contradicción supone la revolución: "entendemos la rebelión como un síntoma de ascensión, como una introducción a la plenitud" (94); dicha rebelión requiere el liderazgo revolucionario (como el de Fidel Castro o Guevara o Mao) el cual manifiesta que no se teme a las ma-

- (87) Cf. Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, trad. de O. del Barco y E. Román, Ed. Pasado y Presente, Córdoba, 1971, 3ª ed., donde se pone bien en claro cómo "la filosofía es fundamentalmente política".
- (88) *Pedagogía del oprimido*, p. 198-9.
- (89) *Op. cit.*, p. 208. Freire cita a Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Ed. Siglo XXI, México-Bs. As., 1968; también *Concientización*, p. 94-5, 96, 97, 98, 100.
- (90) *Pedagogía del oprimido*, p. 209.
- (91) *Op. cit.*, p. 215.
- (92) *Op. cit.*, p. 242, 240.
- (93) *Concientización*, p. 72; *Acción cultural para la libertad*, p. 70-1.
- (94) *La educación como práctica de la libertad*, p. 108.

sas (95); este liderazgo lúcido "no puede pensar **sin** las masas, ni **para** ellas, sino **con** ellas" (96). Por eso, así como las clases opresoras son "necrófilas", la revolución es "biófila" (creadora de vida)... aunque Freire, muy tranquilo, JUSTIFICA EL CRIMEN cuando se trata de la revolución. "La revolución — dice — es biófila, es creadora de vida, **aunque para crearla sea necesario detener las vidas que prohíben la vida**" (97). Pero no solamente justifica el crimen sino también JUSTIFICA LA APOSTASIA pues, siguiendo al P. Chenu, confiesa que frente a las situaciones de injusticia, es posible que nos tengamos que atener a "una **apostasía conmovedora** a fin de paliar la miseria y la injusticia..." (98).

Después de leer estos textos, uno se pregunta por qué se extraña Freire que el gobierno brasileño le haya considerado "subversivo"... No podía esperar otra cosa de un Estado "pequeño-burgués" y mucho menos cuando él mismo ha afirmado que la "liberación" (cuya praxis implica la guerra, la guerrilla y pequeñeces semejantes) no se obtendrá por azar sino "buscándola en su praxis y reconociendo en ella que es necesario luchar por conseguirla" (99). Para ello habrá, sin duda, que "detener las vidas" de los que defienden "el mito del orden antiguo" (100). Y a buen seguro que esta "doctrina" no la sacó del Evangelio ni del Magisterio de la Iglesia Católica.

3. Profecía y utopía... marxistas

Así, pues, la revolución que "resuelve las contradicciones antagónicas" (101), supone que "la educación problematizadora, no es una fijación reaccionaria, es futura revolución. De ahí que sea profética..." (102). Pero la "profecía" de Freire — como la del tercermundismo marxista o criptomarxista — tiene un significado estrictamente secular en el cual la misma expresión se vacía de sentido. Freire no explica en ningún texto qué entiende por lo profético; estará de acuerdo, sin duda, con la idea de profecía como "comprensión de un sentido de la realidad cuya interpretación surge de una praxis y está orientada a una

- (95) *Pedagogía del oprimido*, p. 166.
- (96) *Op. cit.*, p. 170; 174, 179, 234; sobre el "líder populista" (como Getulio Vargas), p. 196-198.
- (97) *Op. cit.*, p. 225.
- (98) *Op. cit.*, p. 225; en cuanto al P. Chenu, tráase de una cita que Freire toma de André Moine, *Cristianos y marxistas después del Concilio*, p. 167, Ed. Arayú, Buenos Aires, 1965.
- (99) *Concientización*, p. 63.
- (100) *Op. cit.*, p. 64.
- (101) *Las iglesias*, p. 23.
- (102) *Pedagogía del oprimido*, p. 96.

praxis" (103). Y digo que estará de acuerdo porque afirma que una iglesia (permítaseme escribirla con minúscula cuando hablo de la "iglesia" de Freire) que no "denuncia" ni asume la praxis revolucionaria, una iglesia "estacionaria", como escribe delicadamente, "'castra' la dimensión profética" (104). A ella le corresponde la "denuncia del mundo injusto y anuncio del mundo menos injusto, a ser edificado por la **praxis histórico-social de los oprimidos**" (105).

De este modo los oprimidos llegan a ser "proféticos". Si son proféticos, son "utópicos", entendiendo por utopía no lo irrealizable sino, en la estricta acepción de la ideología marxista de hoy, "**la dialectización de los actos de denunciar y anunciar**" (106). Es por eso que el Che Guevara y Mao son "proféticos y portadores de esperanza" (sic) (107). De seguro, querido lector, que tampoco está "doctrina" la tomó Freire del Evangelio ni de los Santos Padres y Doctores de la santa Iglesia Católica.

V

LAS FUENTES Y MODELOS DE PAULO FREIRE

1. Las fuentes de Paulo Freire

También se puede mostrar extrínsecamente, con un criterio un poco cuantitativo, que las fuentes de la "pedagogía del oprimido" no son, precisamente, las de la teología y la filosofía católicas. Confeccionado el índice de nombres de las cinco obras que utilizo para este trabajo y dejando de lado algunos autores secundarios, brasileños y no brasileños, los resultados son sumamente claros: Freire no cita las Sagradas Escrituras ni una sola vez; no cita a los Padres griegos ni latinos ni una sola vez; ni una sola vez cita doctores de la Iglesia (como Santo Tomás), ni acude una sola vez a la doctrina del Magisterio pues la única cita que emplea —de Juan XXIII— sólo sirve, en el contexto, para apoyar su diatriba contra el "mito de la caridad" de los opresores (108); no cita ningún teólogo importante (a no ser indirectamente una vez al P. Chenu que, como se sabe, se ha pasado al modernismo); salvo en una ocasión a Maritain, no cita ningún otro filósofo católico y, lo que es más grave, demuestra desconocer totalmente la historia de la educación y de la pedagogía. ¿Cuáles son, entonces, sus fuentes?

- (103) Lucio Gera, "Reflexión", p. 138 de *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, 2ª ed., Publicaciones del Movimiento, Buenos Aires, 1970.
- (104) *Las iglesias*, p. 17.
- (105) *Op. cit.*, p. 18.
- (106) *Concientización*, p. 30.
- (107) *Op. cit.*, p. 17.
- (108) *Pedagogía del oprimido*, p. 182.

Hagamos un recuento, con la advertencia de que el número de citas no siempre es prueba de la importancia de la influencia real. Sin embargo, en el índice el primero es Carlos MARX (citado 12 veces) (109); le siguen Erich FROMM, con citas sobre todo de **El corazón del hombre y Marx y su concepto del hombre**, donde se publican los **Manuscritos económico-filosóficos de Marx** (11 veces) (110); Louis ALTHUSSER, el comunista francés (10 veces) (111), el "Che" GUEVARA (9 veces) (112), luego HEGEL (5 veces) (113), Lucien GOLDMANN (otras 5) (114), Jean Paul Sartre (5 veces) (115) y, desde cuatro veces en número decreciente, MAO TSE-TUNG (116), Georgis LUKACS (117), Federico ENGELS (118), y tres veces, dos y hasta una, Albert MEMMI, Hugo ASSMAN, Antonio Gramsci, Herbert Marcuse, Emmanuel Mounier, Simone de Beauvoir, Dom Helder Camara, Franz Fanon, Régis Debray, John Dewey, los soviéticos Karel Kosick y Leszek Kolakowski (ediciones Grijalbo mexicano-soviéticas), Vladimiro LENIN, el cura guerrillero Camilo Torres, Teilhard de Chardin, Alvaro Viera Pinto, Reinhold Niebuhr, André Nicolái, Chamsky, ocasional cita de Husserl, Jaspers y Freyer sin mayor significación; sin olvidar una sugeridora cita informativa del IDO-C (que Freire cita CIDOC) (119) y un par de informes para la UNESCO (120).

- (109) *Pedagogía del oprimido*, p. 48, 49, 52, 57, 122, 169, 179, 187; *Acción cultural para la libertad*, p. 58, 60, 62; *Concientización*, p. 32.
- (110) *La educación para la libertad*, p. 43, 111; *Pedagogía del oprimido*, p. 58, 60, 70, 85, 86, 202; *Acción cultural para la libertad*, 85, 94; *Las iglesias*, p. 9.
- (111) *Pedagogía del oprimido*, p. 208, 209; *Acción cultural para la libertad*, p. 37, 65, 80, 90; *Concientización*, p. 70, 95, 97, 98.
- (112) *Pedagogía del oprimido*, p. 106, 213, 216, 222, 223, 224; *Acción cultural para la libertad*, p. 87, 88; *Concientización*, p. 32.
- (113) *Pedagogía del oprimido*, p. 28, 45, 46, 77, 171.
- (114) *Pedagogía del oprimido*, p. 142, 169; *Acción cultural para la libertad*, p. 89, 93; *Concientización*, p. 99.
- (115) *Pedagogía del oprimido*, p. 83, 93; *Acción cultural para la libertad*, p. 20, 32; *Las iglesias*, p. 13.
- (116) *Pedagogía del oprimido*, p. 112, 113, 114, 177.
- (117) *Pedagogía del oprimido*, p. 51, 52, 214; *Las iglesias*, p. 13.
- (118) *Pedagogía del oprimido*, p. 49, 52, 187.
- (119) Sobre el IDO-C (Centro Internacional de Información y Documentación sobre la Iglesia conciliar), sus conexiones marxistas y modernistas en el mundo y en los países de lengua española, particularmente en la Argentina, cf. Carlos A. Sacheri, *La Iglesia clandestina*, p. 67-76, 3ª ed., Ediciones del Cruzamante, Buenos Aires, 1970.
- (120) *Acción cultural para la libertad*, p. 26, 49.

2. Hegel-Marx

En cuanto a las verdaderas fuentes de la "pedagogía del oprimido", es menester buscar en Hegel el origen de la oposición de las conciencias del opresor y del oprimido, es decir, del Señor y del siervo (como ya se hizo notar, ver referencia 30). Freire cita lo que es, para él, la frase clave: "Una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente cuya esencia es la vida o el ser para otro. La primera es el señor, la segunda es el siervo" (121).

El paso de esta tesis al marxismo lo indica el mismo Freire cuando hace notar que "la superación de esta contradicción sólo puede verificarse **objetivamente**" (122) por medio de la **praxis** (que es acción y reflexión) sobre el mundo para **transformarlo**: "sin ella — agrega Freire — es imposible la superación de la contradicción opresor-oprimido". No parece necesario agregar que está precisamente aquí, en la contradicción y su relación con la praxis, el eslabón que une el idealismo hegeliano con el materialismo dialéctico, al menos como se presenta en Freire. Esta es, pues, la fuente principal.

3. Lenín-Mao Tse-Tung

La inmanencia de la teoría en la praxis que implica, en el militante, la necesidad inmediata de la acción revolucionaria, es una tesis típicamente leninista. Así parece reconocerlo Freire cuando cita aquellas palabras de Lenín: "Sin teoría revolucionaria, no puede haber tampoco movimiento revolucionario" (123). Esta inmanencia de la teoría, en estrecha relación con el líder revolucionario, vuelve a encontrar en Lenín su guía seguro: "Cuanto más exigencias plantee la revolución a su teoría, como subraya Lenín, mayor debe ser la vinculación de su liderazgo con las masas, a fin de que pueda estar contra el poder opresor" (124).

De aquí parte la teoría "dialógica" de la educación que supone "la devolución organizada, sistematizada y acrecentada al pueblo de aquellos elementos que éste le entregó en forma inestructurada" (125). Y esta es, según el propio Freire, la tesis y el ejemplo de Mao Tse-Tung quien pone en práctica "una teoría dialógica sobre la constitución del contenido programático de la educación, el cual no puede ser elabora-

(121) *Pedagogía del oprimido*, p. 46, nota **.

(122) *Op. cit.*, p. 47-49.

(123) *Op. cit.*, p. 162. V. I. Lenín, *¿Qué hacer?* p. 156 del vol. I, de *Obras Escogidas* (4 vols.), Editorial Problemas, Buenos Aires, 1946 (Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1941).

(124) *Op. cit.*, p. 179.

(125) *Op. cit.*, p. 111-112. Freire se basa en las declaraciones de Mao a André Malraux, en *Antimemoires*, p. 531, Gallimard, París, 1967.

do a partir de las finalidades del profesor...". Las palabras de Mao son las siguientes: "Dos principios deben guiarnos: en primer lugar, las necesidades reales de las masas y no las necesidades nacidas de nuestra imaginación; en segundo lugar, el deseo libremente expresado por las masas, las resoluciones tomadas por ellas mismas y no aquellas que nosotros tomamos en su lugar" (126). Esta misma actitud fue la asumida por los grupos marxistas en la Universidad de los años 1970-74 en la Argentina.

4. Fidel Castro y Cuba como modelo

En íntima coherencia con lo anterior, se ve que, según Freire, la revolución social supone las masas como instrumento de la misma, aunque él prefiere hablar de "diálogo valeroso con las masas". Este diálogo que es "amor" (sic) excluye el engaño y la mentira (127). Freire lo refiere (ejemplificando) al hombre que engañó a los cubanos que luchaban contra Batista, que engañó al mundo hasta que ascendió al poder para sólo entonces proclamarse marxista-leninista. Respecto de ese hombre que basó su tiranía en el engaño y la mentira, en los fusilamientos y la esclavitud, Freire sostiene que todo lo fundó en la verdad; nada mejor para probarlo que las propias palabras de Fidel Castro que Freire devotamente cita: "Nunca fueron armas de la revolución la mentira y el miedo a la verdad, la complicidad con cualquier falsa ilusión y la complicidad con cualquier mentira" (sic) (128).

Para Freire, "el liderazgo de Fidel Castro y de sus compañeros, llamados en su época 'aventureros irresponsables', un liderazgo eminentemente dialógico (sic), se identificó con las masas sometidas a una brutal violencia"; el testimonio de este "profeta" del bolchevismo "polarizó sistemáticamente la adhesión de las masas que, además de la situación objetiva de opresión en que estaban, habían, de cierta forma, empezado a romper su 'adherencia' con el opresor en función de su experiencia histórica" (129).

Es, pues, muy lógico que cuando Freire descarga su odio hacia España por su obra misionera, la califique de "invasión cultural" que produce una "cultura del silencio"; de ahí que "A EXCEPCIÓN DE LA CUBA POST-REVOLUCIONARIA, estas sociedades (latinoamericanas) son aún cerradas" (130). De dicha situación se sigue una pregunta: "¿cuál de-

(126) *Op. cit.*, p. 113-114. Freire toma las palabras de Mao de *El frente unido en el trabajo cultural*, en *Obras Escogidas*, 1968.

(127) *Op. cit.*, p. 165-6.

(128) *Op. cit.*, p. 166, nota *.

(129) *Op. cit.*, p. 215-216.

(130) *Concientización*, p. 72; el mismo texto, en *Acción cultural para la libertad*, p. 70-71; muy semejante, en *Las iglesias*, p. 34.

bería ser el papel de las Iglesias en América Latina ante la educación?". Una respuesta adecuada presupondría una evaluación "de las condiciones de dependencia en que se encuentran las sociedades latinoamericanas, CON EXCEPCIÓN DE CUBA, de la cual resultaría una estrategia de acción para las Iglesias" (131). Ya están, pues, advertidas las "iglesias": Fidel Castro expresa la verdad como revolucionario y Cuba es el modelo.

5. El "Che" Guevara, modelo de liderazgo revolucionario

Todo lo dicho es nada. El "cristiano" Freire cae en éxtasis ante la figura de quien encarna aquel acto de superación de la contradicción y que es acto de amor: el "Che" Guevara es el **modelo**. Es necesario reconocer "en la Revolución un acto de amor, en tanto que un acto creador y humanizador"; no se trata pues de una mera teoría ("teoría revolucionaria" diría Lenin) sino de una suerte de "praxis" de amor: "Guevara, sostiene Freire, aunque hubiera subrayado el 'riesgo de parecer ridículo' no temió afirmarlo" (132). En realidad, dice "proféticamente" Freire, "solamente con la supresión de la situación opresora es posible restaurar el amor que en ella se prohibía" (133).

Pero no es sólo el amor la virtud de Guevara: "en un lenguaje a veces evangélico — dice Freire tocando la blasfemia — este hombre excepcional revelaba una profunda capacidad de amar y comunicarse" (sic) (134); es también dechado de humildad: "En el relato que hemos citado, hecho por Guevara sobre la lucha en Sierra Maestra, relato en el cual se destaca la humildad como una constante"; y sin hesitar, Freire le transfiere una capacidad de "comunidad" nada sacramental que posibilita la Revolución: "lo que Guevara no expresó debido quizás a su humildad, es que fueron precisamente esta humildad y su capacidad de amar las que posibilitaron su 'comunidad' con el pueblo. Y esta comunidad, **indudablemente dialógica, se hizo colaboración**" (135). Por eso, para explicar el fracaso del "Che" en Bolivia, donde los indígenas lo miraban con indiferencia y acabaron por denunciarlo a las autoridades, sostiene que allí el "amor" del "Che" encontró que "por detrás de estos ojos desconfiados, de esta impenetrabilidad de los campesinos, estaban los ojos del opresor, introyectados en ellos" (sic) (136).

Pero Freire no se arredra y sigue adelante (y yo subrayo): "El Che Guevara es un ejemplo del incesante testimonio que dan los lí-

(131) *Las iglesias*, p. 28.

(132) *Pedagogía del oprimido*, p. 106 y nota *.

(133) *Op. cit.*, p. 107.

(134) *Op. cit.*, p. 224.

(135) *Op. cit.*, p. 223-4.

(136) *Op. cit.*, p. 218.

deres revolucionarios al dialogar con el pueblo"; como lo hubiera aprobado el Lenin de **¿Qué hacer?**, "Guevara no creó dicotomías entre métodos, contenidos y objetivos de sus proyectos. A pesar del riesgo de su vida y de la de sus compañeros, JUSTIFICÓ A LA GUERRA DE GUERRILLAS COMO INTRODUCCIÓN PARA LA LIBERTAD, un llamado a la vida para todos aquellos que están muertos en vida" (137). Por estas razones, Guevara fue un utópico y un **profético** (138) lo mismo que Camilo Torres, sacerdote de Cristo que murió matando con la metrallera en las manos (139).

VI LA "IGLESIA" PROFETICO-MARXISTA

A esta altura de la exposición, espero que ella **hable por sí misma**, sin necesidad de argumentaciones que conduzcan al lector a descubrir la verdadera posición de Paulo Freire. No son pocos los católicos desprevenidos — sobre todo maestros — que creen que la "pedagogía del oprimido" es una pedagogía cristiana. Tengo la impresión de que el mero poner al descubierto las líneas esenciales del "pensamiento" de Freire y las verdaderas fuentes del mismo, es más que suficiente. Quienes leen la "pedagogía del oprimido" por ser marxistas, requieren otro lenguaje o ninguno; en cambio, hay muchos ingenuos en quienes la subversión marxista ha penetrado por medio de los libros de Freire. Casi ni una sola de las tesis esenciales de la más estricta ortodoxia marxista falta en la médula misma de la "pedagogía del oprimido".

Quizá, para concluir, sea necesario preguntarnos si la "iglesia" de que habla Freire es, no ya la Iglesia Católica, sino alguna otra protestante. Ni Una ni las otras. Freire no habla nunca de **la** Iglesia, sino de **las** "iglesias", con lo cual insinúa un relativismo religioso y, como veremos enseguida, un secularismo radical. "Las" iglesias, por lo común, están aliadas a las "clases dominantes" en una verdadera acción "anestesiadora" (140) que sirve a la "superestructura" ideológica burguesa; por eso, si "las" iglesias quieren ser verdaderamente proféticas, deben sacudir su concepción "elitista" de la existencia y hacer su Pascua; "vale decir, que mueran en cuanto elitistas para renacer, con los oprimidos, como seres prohibidos de ser". Pero ello significa "la renuncia a sus mitos (sic), que les son tan caros. El mito de su 'superioridad', el mito de su pureza de alma, el mito de sus virtudes, el mito de su saber, el mito de que su tarea es 'salvar a los pobres'" (141). ¿Cómo acontecerá esto?

(137) *Acción cultural para la libertad*, p. 87 y 88.

(138) *Concientización*, p. 32.

(139) *Pedagogía del oprimido*, p. 213, nota *: p. 224; *Acción cultural para la libertad*, p. 88.

(140) *Las iglesias*, p. 7.

(141) *Op. cit.*, p. 8.

Simplemente, por medio de la **praxis**, que es "compromiso histórico" . . . y revolución. Ello implica en los miembros de esas "iglesias" una "toma de posición" y pasar a ser "diabólicos" (como piensa la iglesia tradicional); para Freire esto es ser profético, como lo es el Arzobispo Dom Helder Camara (sic) (142). Todo lo cual no ha de conducir a una profundización de la Sagrada Teología, ni de la vida mística, ni a un acrecentamiento del Reino de Dios (que no es "per se" de este mundo) sino a "**una teología política de la liberación**"; y como los contradictorios son irreconciliables (dice cristianamente Freire) "sólo los oprimidos, como clase social . . . pueden llegar a ser utópicos, proféticos" (143).

La "imposibilidad de su neutralidad política" conduce a Freire a excluir que puede la "iglesia" decidirse en uno u otro sentido (lo cual sería más justo y equitativo ya que tiene que ser política) sino **únicamente** en favor del socialismo marxista. De lo contrario se trataría de "esta iglesia que 'muere de frío' en el seno tibio de la burguesía" (sic) (144). Una "iglesia (como la de siempre) que no se ha desprendido del colonialismo, es "necrófila" (dice blasfemamente) y, por eso, "su placer masoquista de hablar de tantos pecados" (145). Me detengo en tales blasfemias . . . y sandeces porque es menester que el lector tome conciencia de la calidad del "teólogo" de que se trata. Esta detestación de la noción de pecado (en una iglesia "horizontal") es lógica puesto que la proclamada "fe en los hombres" (146) de Freire implica la ausencia de la noción de pecado actual y de pecado original.

Es inútil que le recordemos a Freire que la Iglesia Católica es profética, sobrenaturalmente hablando; él piensa en otra cosa: En una **iglesia profética** que, rechazando el "asistencialismo" y los "reformismos" pequeño-burgueses (diría Marx), "se comprometa con las clases sociales dominadas para la transformación radical de la sociedad" (147). Protestantes y católicos ("desde el punto de vista profético esta diferencia no llega a tener significado") (sic) deben pasar de una visión "idealista" (como tantas veces lo han dicho Marx y Lenin) "a una **visión dialéctica de la realidad**" donde se ponga en funcionamiento la praxis transformadora (148). Ni qué decir que Freire no explica ni una sola vez qué

(142) *Op. cit.*, p. 16.

(143) *Op. cit.*, p. 18.

(144) *Op. cit.*, p. 27.

(145) *Op. cit.*, p. 28.

(146) *Pedagogía del oprimido*, p. 108; también, p. 114, 136; *La educación como práctica de la libertad*, p. 120; *Concientización*, p. 66, 77.

(147) *Las iglesias*, p. 43.

(148) *Op. cit.*, p. 42.

entiende por profecía. En verdad no hace falta porque para darse a entender le es suficiente con afirmar que "denunciar y anunciar" es ser profético . . . ¿Cómo? "A través de la praxis real" (149). Es, pues, esta praxis marxista la que generará "el nuevo hombre y la nueva mujer" — que nada tienen ya que ver con el hombre nuevo de las epístolas paulinas — semejantes a Cristo que "no fue conservador" (150). . . por lo que debemos deducir que fue socialista. Por ese camino, el Che Guevara será el **tipo** acabado del Cristo no salvador sino "liberador" de las estructuras de opresión. De ahí que la teología de Caín (de que habla el P. García Vieyra) en Freire se presenta como "teología de la liberación (que) no puede ser una teología de la conciliación entre los irreconciliables" (151). ¡Y es este escritor prepotente, pseudo-cristiano y pseudo-sabio quien se atreve a hablar de "amor" a los cristianos!

Freire, que critica a la educación tradicional que desconoce, apoya y propugna una educación vaciada y vacía que, en el Estado socialista, considera a los educandos como "objetos" y al educador como empleado del Estado absoluto; ésta es la única educación verdaderamente "bancaria" porque los "líderes" revolucionarios no hacen otra cosa que "depositar" en los educandos-objeto las rígidas tesis de la filosofía marxista. La educación cristiana (desde los Evangelios hasta Clemente de Alejandría, desde ésta hasta Santo Tomás, desde éste hasta San Juan Bosco y Pío XI) fue siempre **activa** y no pasiva (el educando es potencia activa, decía Santo Tomás); sin embargo, en la nueva sociedad que propugna Freire, no habrá lugar para la educación cristiana cuyo proceso se identifica con la progresiva edificación de Cristo en el hombre. No. Ahora se trata de liquidar (incluso físicamente) a quien tiene la autoridad (y que Freire llama opresor) y en nombre de una "iglesia profética" que podemos encontrar anunciada en los libros de Lenin y no en las Sagradas Escrituras.

No creo que sea ya necesario detenerme a ensayar una crítica del pensamiento de Freire que muestre el dogmatismo acrítico que implica definir la realidad como contradicción (152), el materialismo subyacente en su "pedagogía del oprimido", la falsedad histórico-doctrinal de su "crítica" a la educación tradicional cristiana, la puerilidad de su "doctrina" educativa y de su "método" solamente eficaz para "introyectar" (como dice feamente con ciertos sociólogos) la subversión marxista y

(149) *Op. cit.*, p. 43.

(150) *Op. cit.*, p. 44.

(151) *Op. cit.*, p. 45.

(152) Sobre esto puede verse mi ensayo *El marxismo como filosofía y como ideología*, de próxima aparición en un volumen editado por "Conjunto de Pesquisa Filosófica" de San Pablo, donde fue desarrollado como Curso-Seminario los días 28 y 29 de julio de 1976.

guerrillera. Baste con hacer notar que Freire ha dividido a los representantes de la sociedad "opresora" en "ingenuos" (que no se percatan bien de su situación opresora) y en "astutos" (en cuanto adoptan métodos de enmascaramiento de sus verdaderas intenciones). Es importante que comprenda que quizá no pertenecemos exactamente ni a los "ingenuos" ni a los "astutos"; pero puede estar seguro que no pertenecemos a los **incautos**. Dios quiera que en una época de tan grande perturbación como la nuestra, esta pequeña investigación contribuya, aunque modestamente, a hacer alguna luz en tantas conciencias cristianas confundidas.

ALBERTO CATURELLI

ORDENACIONES

ALBERTO H. CASAS RIGUERA. Nació en Buenos Aires el 27 de enero de 1939. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Ordenado Sacerdote el 8 de diciembre de 1976, para la Arquidiócesis de Paraná, en la Iglesia Catedral de Paraná, por Mons. Adolfo S. Tortolo.

ENRIQUE A. CABALLERO. Nació en Gualguaychú, Provincia de Entre Ríos, el 9 de agosto de 1951. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Ordenado Sacerdote el 11 de diciembre de 1976, para la Diócesis de Gualguaychú, en la Iglesia Catedral de dicha ciudad, por Mons. Pedro Boxler.

JULIO FERREYRA. Nació en Luque, Provincia de Córdoba, el 16 de febrero de 1946. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en los Seminarios de Rosario y Paraná, respectivamente. Ordenado Sacerdote el 18 de diciembre de 1976, para la Diócesis de San Francisco (Córdoba), en la Iglesia Parroquial San Ignacio de Loyola, de Luque, por Mons. Agustín A. Herrera.

IGNACIO MARCENARO. Nació en Buenos Aires el 20 de septiembre de 1949. Realizó sus estudios de Filosofía en la Universidad Católica Argentina y de Teología en el Seminario de Paraná. Ordenado Sacerdote el 13 de noviembre de 1976, para la Arquidiócesis de Paraná, en la Basílica de Nuestra Señora de Luján, Provincia de Buenos Aires, por Mons. Adolfo S. Tortolo.

JUAN ALBERTO PUIGGARI. Nació en Buenos Aires el 21 de noviembre de 1949. Hizo sus estudios de Filosofía en la Universidad Católica Argentina y de Teología en el Seminario de Paraná. Ordenado Sacerdote el 13 de noviembre de 1976, para la Arquidiócesis de Paraná, en la Basílica de Nuestra Señora de Luján, Provincia de Buenos Aires, por Mons. Adolfo S. Tortolo.

HERNÁN H. QUIJANO GUESALAGA. Nació en Buenos Aires el 8 de abril de 1950. Hizo sus estudios de Filosofía en la Universidad Católica Argentina y de Teología en el Seminario de Paraná. Ordenado Sacerdote el 13 de noviembre de 1976, para la Arquidiócesis de Paraná, en la Basílica de Nuestra Señora de Luján, Provincia de Buenos Aires, por Mons. Adolfo S. Tortolo.

RAMÓN HÉCTOR ALMIRÓN. Nació en Bella Vista, Provincia de Corrientes, el 31 de agosto de 1951. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Ordenado Diácono el 11 de diciembre de 1976, para la Arquidiócesis de Corrientes, en el Santuario de Nuestra Señora de Itatí, por Mons. Jorge M. López.





TEXTOS DE PADRES Y DOCTORES DE LA IGLESIA

EL EVANGELIO DE UN CONTEMPLATIVO

Prólogo de Santo Tomás a su Comentario del Evangelio de San Juan

“Vi al Señor sentado sobre un trono excelso y elevado, y toda la tierra estaba llena de su majestad; y las franjas de su vestido llevaban el Templo” (Is. 6,1). *

Las palabras precitadas del profeta Isaías son las de un contemplativo, y si las tomamos como si hubiesen sido pronunciadas por el evangelista San Juan, serían suficientes para dar razón de su Evangelio. Porque según dice San Agustín en su libro *De Consensu Evangelist.*: “Los demás evangelistas nos enseñan en sus Evangelios lo que compete a la vida activa, pero en el suyo San Juan nos habla también de lo que pertenece a la vida contemplativa”.

I. LA CONTEMPLACION DE SAN JUAN

El texto inicial nos da, en consecuencia, las tres características de la contemplación de San Juan, según los tres modos como el Señor Jesús es contemplado. Dicha contemplación es sublime, plena y perfecta. *Sublime* porque, como se dice, “vi al Señor sentado sobre un trono excelso y elevado”; *plena*, porque “toda la tierra estaba llena de su majestad”; y *perfecta*, pues “las franjas de su vestido llenaban el Templo”.

1. Contemplación sublime

La altura y sublimidad de la contemplación consiste principalmente en el conocimiento y la contemplación de Dios, según aquello que se lee en el profeta: *Levantad los ojos a lo alto, y ved quién hizo estas cosas* (Is. 40, 26). Es decir que el hombre eleva los ojos de la contemplación a lo alto cuando ve y contempla al mismo Creador de todas las cosas. Y como San Juan trascendió todo lo creado, los montes, los cielos, incluso los ángeles, y llegó hasta el mismo Creador de todo, se-

* Los títulos y subtítulos son del traductor (N. de la R.)

gún dice San Agustín, es evidente que fue altísima su contemplación. Por ello dice: "Vi al Señor". Ahora bien, el Señor que está sentado sobre un trono excelso y elevado no es otro que Cristo ya que, como dice el mismo San Juan en el Evangelio: *Esto dijo Isaías cuando vio su gloria*, es decir, la de Cristo, y de Él habló (12, 41).

La contemplación de San Juan respecto al Verbo encarnado manifiesta cuatro aspectos de la sublimidad divina:

- su *autoridad*, por lo que dice: "Vi al Señor";
- su *eternidad*, al decir: "sentado";
- su *dignidad* o *nobleza de naturaleza*, por lo que dice: "sobre un trono excelso";
- y su *verdad inefable*, al decir: "elevado".

Precisamente por estos cuatro modos llegaron los antiguos filósofos al conocimiento de Dios.

a. *Por la autoridad de Dios*. Algunos llegaron al conocimiento de Dios por su autoridad; y es ésta una vía efficacísima. Pues vemos cómo las cosas naturales obran por un fin, alcanzando útiles y determinados fines. Pero por carecer de inteligencia, no pueden dirigirse por sí mismas, sino que deben ser dirigidas y movidas por alguien que las gobierne mediante la inteligencia. Por eso, el movimiento mismo de las cosas naturales hacia un determinado fin, indica que hay un ser más alto por el cual ellas son gobernadas y dirigidas al fin. Y como todo el curso de la naturaleza tiende y se dirige ordenadamente a un fin, es menester que recurramos a algo más alto que dirija todo esto y lo gobierne como Señor. Tal es Dios.

Esta autoridad para gobernar la atribuye el profeta al Verbo de Dios, cuando dice en el texto arriba citado que vio "al Señor". Por eso se canta en el salmo 88,10: *Tú dominas el poder del mar, contienes el tumulto de sus olas*, como si dijera: Tú eres Señor, y todo lo gobiernas. San Juan muestra tener tal conocimiento del Verbo cuando refiriéndose a Él dice: *Vino a lo suyo* (1, 11), es decir, al mundo, porque todo el mundo le pertenece.

b. *Por la eternidad de Dios*. Otros llegaron al conocimiento de Dios por su eternidad, pues vieron que todo lo que hay en las cosas es mudable, y cuanto más noble es algo en la escala de los seres tanto menor es su mutabilidad. Así, por ejemplo, los cuerpos inferiores se mudan substancial y localmente; en cambio, los cuerpos celestes, que son más nobles permanecen inmutables en cuanto a su substancia, moviéndose tan sólo de lugar (¹).

(¹) Ejemplo tomado de la cosmología vigente en tiempos de S. Tomás (N. T.)

Por lo cual se puede con toda evidencia concluir que el primer principio de todas las cosas, el principio supremo y más noble, es inmóvil y eterno.

En el texto arriba citado insinúa el profeta esta eternidad del Verbo cuando dice que vio al Señor "sentado", esto es, presidiéndolo todo inmutable y eternamente. Lo dice también el salmo: *Tu sede, oh Dios, subsiste para siempre* (44, 7), y lo confirma el Nuevo Testamento: *Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por los siglos* (Heb. 13,8). San Juan lo expresa en su Evangelio diciendo: *En el principio era el Verbo* (1, 1).

c. *Por la dignidad de Dios*. Para otros la vía de acceso al conocimiento de Dios fue la de su dignidad, y éstos fueron los platónicos.

Consideraron que todo lo que existe por participación se reduce a aquello que existe por su esencia, como a lo primero y más alto; así como todo lo ígneo por participación se reduce al fuego, que es tal por su esencia.

Ahora bien, como todas las cosas que existen participan de la existencia, y son entes por participación, necesariamente debe existir algo, en la cima de todas las cosas, que sea la existencia misma por su esencia; es decir, algo cuya esencia sea su existencia. Tal es Dios, causa sufficientísima, dignísima y perfectísima de todo ser, de cuya existencia participa todo lo que existe.

En el texto arriba citado el profeta destaca dicha dignidad cuando dice que vio al Señor sentado "sobre un trono excelso", lo cual, según Dionisio, se refiere a la divina naturaleza. Lo afirma también el salmo: *El Señor es excelso sobre todas las naciones* (112, 4). Y el mismo San Juan señala esta dignidad al escribir en su Evangelio: *Y Dios era Verbo* (1, 1) como si dijera: El Verbo era Dios, poniendo "el Verbo" por sujeto y "Dios" como predicado.

d. *Por la verdad inefable de Dios*. Finalmente, algunos llegaron al conocimiento de Dios por la inefabilidad de la verdad.

Todas las verdades que puede alcanzar nuestro intelecto son limitadas. Porque, según San Agustín, "todo lo que se conoce está limitado por la capacidad del que conoce", y, si está limitado, queda determinado y particularizado. De ahí que necesariamente debe existir una primera y suma verdad, inefable e infinita, que supera toda inteligencia. Y tal es Dios. Por lo que dice el Salmista: *Tu grandeza se alza sobre los cielos* (Ps. 8, 2), es decir, sobre todo intelecto creado, angélico y humano; y lo confirma el Apóstol al afirmar que el Rey de reyes *habita una luz inaccesible* (1 Tim. 6, 16).

Esta inefabilidad de su verdad nos la sugiere el profeta cuando dice que contempló al Señor sentado sobre un trono excelso "y elevado", a saber, elevado sobre todo lo que puede conocer un intelecto creado.

Y también San Juan nos insinúa dicha inefabilidad cuando dice en su Evangelio: *A Dios nadie lo ha visto jamás* (1, 18).

Así, pues, la contemplación de San Juan fue sublime porque no reposó sino en la autoridad, la eternidad, la dignidad y la inefabilidad del Verbo, y así nos la entregó en su Evangelio.

2. Contemplación plena

Es plena la contemplación de quien puede considerar en una causa todos sus efectos; es decir, de quien conoce no sólo la esencia de la causa, sino también la difusión de su poder sobre muchos seres. A ella se alude en el Antiguo Testamento cuando, refiriéndose al libro de la alianza, se dice que *llena de sabiduría como de agua el Pisón, como el Tigris en días primaverales* (Eccli. 24, 35); y en otro lugar: *El río de Dios está colmado de aguas* (Ps. 44, 10), porque la divina sabiduría conoce de manera sublime todas las cosas, según aquello que se lee en la Sagrada Escritura: *Desde el principio está contigo la sabiduría conectora de tus obras* (Sab. 9, 9).

Y puesto que Juan Evangelista se elevó a la contemplación de la naturaleza y esencia del Verbo de Dios al decir: *En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios*, en seguida nos insinúa el poder del mismo Verbo que se difunde a todas las cosas al decir: *Todas las cosas fueron hechas por Él* (1, 3). Por eso su contemplación fue plena.

En el texto inicialmente citado nos decía el profeta que había visto al Señor sentado en un trono de gloria, pero en seguida agregaba, refiriéndose a su poder: "toda la tierra estaba llena de su majestad", es decir, toda la plenitud de las cosas y del universo está llena de la majestad y del poder de Dios, por quien todo ha sido hecho, y por cuya luz son iluminados todos los hombres que vienen a este mundo. *Del Señor es la tierra y su plenitud*, leemos en la Escritura (Ps. 23, 1).

3. Contemplación perfecta

Fue también su contemplación perfecta. Una contemplación es perfecta cuando el que contempla se eleva a la altura del objeto contemplado. Pues si permaneciera en lo bajo, por alto que fuere lo contemplado la contemplación no sería perfecta. Para que lo sea de verdad es menester que el que contempla ascienda y alcance el mismo objeto contemplado, adhiriendo y asintiendo, por el afecto y la inteligencia, a la verdad contemplada. *¿Acaso conociste los cursos de las nubes, qué perfectos son?* leemos en el libro de Job (37, 16) pudiéndose entender estas palabras de la contemplación de los predicadores que son perfectas en cuanto adhieren firmemente, por el afecto y la inteligencia, a la suma verdad contemplada.

De su plenitud todos hemos recibido gracia sobre gracia, dice San Juan en su Evangelio (1, 16). Porque este Apóstol no sólo nos enseñó cómo Jesucristo, Verbo de Dios, es Dios altísimo que reina sobre todo, y cómo por Él fueron hechas todas las cosas, sino también que por Él somos santificados, y a Él nos adherimos por la gracia que infunde en nosotros. Se muestra así lo perfecto de su contemplación.

En el texto arriba citado, el profeta, luego de decir que había visto al Señor en su trono, destaca esta perfección cuando dice: "y las franjas de su vestido llenaban el Templo". Porque, como enseña Pablo, *la cabeza de Cristo es Dios* (1 Cor. 11, 3), y lo que está debajo de Cristo —las franjas de su vestido— son los sacramentos de su humanidad, por los cuales los fieles son colmados con la plenitud de la gracia. De este modo "las franjas de su vestido llenaban el Templo", esto es, colmaban a los fieles, que son templo santo de Dios según dice el Apóstol (cf. 1 Cor. 3, 16), por cuanto mediante los sacramentos de su misma humanidad todos los fieles de Cristo reciben de la plenitud de su gracia.

Así, pues, la contemplación de San Juan fue plena, sublime y perfecta.

* * *

Es de notar que diversas ciencias se atribuyen estos tres modos de contemplación: la *perfección* de la contemplación corresponde a la ciencia moral, que trata del último fin: la *plenitud*, a la ciencia natural, que considera las cosas que proceden de Dios; y la *sublimidad* de la contemplación pertenece a la metafísica, que rige las ciencias físicas.

El Evangelio de San Juan contiene a la vez todo lo que dichas ciencias tienen parcialmente. Por eso es perfectísimo.

II. EL EVANGELIO DE SAN JUAN

1. Estructura del Evangelio

a. *Contenido*. De lo expuesto hasta aquí se puede deducir la materia de este Evangelio. Porque mientras los otros evangelistas tratan principalmente de los misterios de la humanidad de Cristo, San Juan en su Evangelio insinúa principalmente la divinidad de Cristo, como ya hemos dicho, sin que por eso deje de lado los misterios de su humanidad. Ello se debe a que, después que los otros evangelistas escribieron sus Evangelios, surgieron herejías acerca de la divinidad de Cristo, pretendiendo que Cristo era puro hombre, como opinaban Ebión y Cerinto.

Por eso Juan Evangelista, que bebiera la verdad de la divinidad del Verbo en la misma fuente del pecho divino, escribió para la piedad de los fieles este Evangelio, donde nos entregó la doctrina de la divinidad de Cristo al mismo tiempo que refutó a todos los herejes.

b. *Orden*. Del texto de Isaías citado al comienzo y de lo dicho hasta aquí se hace evidente también el orden de este Evangelio.

— Ante todo el evangelista nos muestra al “Señor sentado sobre un trono excelso y elevado” cuando dice: *En el principio era el Verbo* (1,1);

— en la segunda parte, nos insinúa cómo “toda la tierra estaba llena de su majestad” cuando dice: *Todo fue hecho por Él* (1,3);

— en la tercera parte nos manifiesta cómo “las franjas de su vesti. do llenaban el Templo” al decir: *El Verbo se hizo carne* (1,14).

c. *Fin.* Es patente asimismo el fin de este Evangelio, a saber, que los fieles se conviertan en templo de Dios y sean colmados por la majestad de Dios. Por lo cual el mismo San Juan declara: *Esto ha sido escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios* (20,31).

Queda así en claro la materia de este Evangelio, que es el conocimiento de la divinidad del Verbo, así como su orden y su fin.

2. Autor del Evangelio

Tratemos ahora de la condición del autor, que puede ser considerado desde cuatro puntos de vista: su nombre, su virtud, su figura y su privilegio.

a. *Su nombre.* El nombre de San Juan, autor de este Evangelio, significa “en quien está la gracia”, porque sólo los que tienen en sí la gracia de Dios pueden ver los secretos de la divinidad. Por lo que dice el Apóstol: *Las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios* (1 Cor. 2,11).

b. *Su virtud.* San Juan pudo ver al Señor “sentado”. Ello prueba su virtud, porque fue virgen, y es propio del virgen ver al Señor, según se lee en el Evangelio: *Bienaventurados los puros de corazón porque ellos verán a Dios* (Mt. 5,8).

c. *Su figura.* San Juan es figurado por el águila. Así como los otros tres evangelistas, abocados a las obras de Cristo encarnado, son designados por animales que andan por la tierra, a saber, el hombre, el toro y el león ⁽²⁾, San Juan, en cambio, volando como un águila por sobre la niebla de la debilidad humana, intuye, con los ojos altísimos e incansables de su corazón, la luz de la inmutable verdad. Y aproximándose a la Deidad misma de Nuestro Señor Jesucristo, por la que Él es igual al Padre, quiso que en su Evangelio resaltase aquélla de manera especial por sobre todas las otras verdades.

De este vuelo de San Juan se dice en la Escritura: *¿Por orden tuya se remonta el águila?* (Job 39,27), esto es San Juan. Y más abajo: *Sus*

⁽²⁾ Respectivamente, Mateo, Lucas y Marcos (N. T.).

ojos miran en lontananza (v. 29). Porque con el ojo de su mente contempla al mismo Verbo de Dios en el seno del Padre.

d. *Su privilegio.* San Juan tuvo un privilegio especial puesto que, entre los demás discípulos del Señor, fue el más amado de Cristo. *Este es aquel discípulo al que Jesús amaba*, dice de sí él mismo (20,24), ocultando su nombre. Y como los secretos se revelan a los amigos, según lo afirmó el mismo Señor al decir: *A vosotros os llamé amigos porque todo lo que escuché de mi Padre os lo he dado a conocer* (Jo. 15,15), Jesús encomendó especialmente sus secretos a este discípulo especialmente amado. Por eso se lee en el libro de Job (36,32): *A los poderosos esconde la luz*, esto es, Cristo oculta a los soberbios la verdad de su divinidad, y la revela a su amigo; es decir, a Juan, para que la posea, etc. Porque San Juan es quien viendo de un modo más excelente la luz del Verbo encarnado nos lo revela diciendo: *Era la luz verdadera*, etc. (1,9).

Queda así, patente la materia, el orden, el fin y el autor de este Evangelio del Bienaventurado Juan, que tenemos entre manos.

SANTO TOMÁS DE AQUINO

Tradujo JORGE BENSON, seminarista
de la Arquidiócesis de Paraná,
3er. Año de Filosofía

AGRADECEMOS

- A la Bischöfliche Aktion ADVENIAT y al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas porque gracias a su ayuda pudimos seguir publicando nuestra revista sin vernos en la necesidad de elevar en tal forma su precio que se hiciera inaccesible a no pocos suscriptores.
- A la empresa Transportes del Litoral, de Paraná, que en diversas ocasiones nos ofreció sus servicios desinteresados.
- A los jóvenes universitarios que en distintos puntos del país colaboran en la distribución de la revista.
- A un meritorio apóstol laico —cuyo nombre no damos por expreso pedido suyo— que regaló la suscripción de 1976 a todos los Obispos argentinos aún no suscriptos.

M I K A E L



LA EXÉGESIS Y EL VACIAMIENTO DE LA ESCRITURA

En este tiempo de apostasía en que vivimos, la Sagrada Escritura y la Tradición son los dos pilares que reciben el fuego más intenso y graneado. Debilitados estos dos pilares, se socava todo el edificio arquitectónico de la Teología, arrastrando en su caída al Magisterio de la Iglesia —al quitársele consistencia a sus bases de sustentación— hasta llegar, por fin, a la destrucción de la misma fe católica, de la cual el Magisterio es norma próxima.

El progresismo o modernismo es una de las causas principales de la subversión eclesial, que "aún hoy vemos revivir en ciertas expresiones nuevas de la vida religiosa, ajenas a la genuina Religión Católica" (1). Esta tendencia se caracteriza, entre otras cosas, por exaltar en teoría hasta la apoteosis determinados valores que, luego, en la práctica, acaba por destruir. Así, por ejemplo, exaltó la Sagrada Escritura en aras de una minimización de la Tradición, del Magisterio y de la Eucaristía, para luego pulverizarla bombardeándola con mil hipótesis novadoras y extrañas al sentir común de la Iglesia de todos los siglos. Este elevar para rebajar es una señal más de la incoherencia insanable en que se debate el progresismo cristiano.

Pero no queda la cosa ahí, sino que, además, con alambicada hermenéutica, lograron hacer de la Escritura Santa una suerte de libro hermético, no "propter homines" sino "propter electos", no ya el Libro del catolicismo universal sino el texto de grupúsculos de iniciados, únicos capaces de interpretarla cabalmente.

Dividiremos este análisis en tres partes: 1) Gravedad de la situación actual en el campo bíblico, 2) Los frentes de ataque a la Biblia, 3) Advertencias para una mejor interpretación de la Sagrada Escritura.

I. GRAVEDAD DE LA SITUACIÓN ACTUAL

La gravedad de la confusión en el campo bíblico queda patentizada (1) por el testimonio incontestable de pensadores de distintas tendencias, incluso protestantes, y 2) por otros indicadores.

(1) Pablo VI, *Ecclesiam Suam*, Nº 29, en Colección de Encíclicas Pontificias, Guadalupe, Buenos Aires, 1967, T. II, p. 2614.

1. ALGUNOS TESTIMONIOS

Ya advertía el protestante Karl Barth: "En la Iglesia no se trata de saltar, por decirlo así, por encima de los siglos y de enlazar inmediatamente con la Biblia... Esto es lo que ha hecho el biblicismo al rechazar categóricamente el símbolo de Nicea, la ortodoxia, la escolástica, los Santos Padres, las confesiones de fe, para retener únicamente la Biblia..."⁽²⁾.

En 1960, el Cardenal Agustín Bea manifestaba "una seria preocupación —no sólo mía— causada por afirmaciones e ideas que afloran en diversas partes del mundo en la enseñanza, las conferencias y publicaciones, especialmente en relación al Nuevo Testamento, afirmaciones que a veces rozan casi los límites de la herejía"⁽³⁾. En 1976 podemos afirmar que se han roto todos los límites.

Henri de Lubac, por su parte, advierte sobre la propagación de "un biblicismo estrecho que se burla de toda tradición y que se devora a sí mismo"⁽⁴⁾.

"So pretexto de exégesis científica, de hermenéutica y de géneros literarios, se estaba (y se está) viendo cómo en la práctica, estaba quedando en nada todo el contenido del Símbolo de los Apóstoles", sostiene el Cardenal Jean Daniélou⁽⁵⁾.

"Los católicos progresistas, arguye Dietrich von Hildebrand,... creen que la exégesis bíblica y la doctrina de la Iglesia deberían adaptarse a los descubrimientos 'científicos' contemporáneos y a las teorías 'sociológicas' y 'psicológicas' que en realidad ocultan filosofías frívolas y netamente engañosas, las cuales son presentadas falsamente como resultados de la investigación científica"⁽⁶⁾.

Así sintetiza su juicio sobre el actual biblicismo J. B. Manyá: "... fecundidad prodigiosa para formular hipótesis frecuentemente arbitrarias e inconsistentes ante una crítica severa; repetición y valoración de dificultades resueltas y evacuadas por la exégesis tradicional; expresiones insignificantes o meramente accesorias valoradas como intenciones trascendentales en los autores del Evangelio, etc."⁽⁷⁾.

Enseña Mons. Luigi M. Carli, Obispo de Segni: "Si se juntan las negaciones abiertas, las dudas, los puntos interrogativos arrojados en ese o aquel lugar por este o aquel exégeta católico progresista sobre este o aquel punto del Nuevo Testamento, comenzando desde las na-

⁽²⁾ Karl Barth, *Credo*, París, 1936, p. 226.

⁽³⁾ Atti della XVI Settimana Biblica Italiana, Roma, 1961, p. 103.

⁽⁴⁾ *La Iglesia en la crisis actual*, Santander, 1970, p. 42.

⁽⁵⁾ *¿Desacralización o Evangelización?*, Bilbao, 1969, p. 47. El paréntesis es nuestro.

⁽⁶⁾ *El caballo de Troya en la Ciudad de Dios*, Madrid, 1969, p. 49.

⁽⁷⁾ *La crisis teológica*, Madrid, 1972, p. 54.

rraciones de la infancia de Jesús reducidas a pío midrash⁽⁸⁾ para terminar con las explicaciones de los milagros, de la institución de la Iglesia, del primado de Pedro, del Infierno, de los Ángeles, de la supervivencia del alma y hasta la resurrección de Cristo, es de preguntarse con espanto: ¿Qué queda del Cristo histórico y de su vida, predicación y obra? ¿Es todavía el Hijo unigénito de Dios, consubstancial al Padre? ¿Sobre qué objetividad, por consiguiente, puede fundarse la fe de los cristianos? Preguntas angustiosas, como se ve. Hasta un protestante honesto como Cullmann debe confesar que una desmitización similar no es más que una pura y simple 'deshistorización': es la objetividad misma de las intervenciones divinas en la historia de la salvación que es negada"⁽⁹⁾.

Por último, traigamos el testimonio mismo de S. S. Pablo VI: "... Privando a la fe de su natural fundamento, se insinúan en diversas partes, en el campo de la doctrina católica, opiniones exegéticas o teológicas nuevas, frecuentemente tomadas de audaces y ciegas filosofías profanas, que ponen en duda o deforman el sentido objetivo de verdades enseñadas con autoridad por la Iglesia; ... se osa depollar el testimonio de la Sagrada Escritura de su carácter histórico y sacro... ¿Qué quedaría del contenido de nuestra fe y de la virtud teologal que la profesa si estas tentativas, emancipadas de la aprobación del magisterio eclesiástico, llegasen a prevalecer?"⁽¹⁰⁾.

2. ALGUNOS INDICADORES

Desde quien, muy suelto de cuerpo, afirma que hay que "reescribir el Evangelio"⁽¹¹⁾, pasando por traducciones y notas más que deficientes, por una pléyade de artículos y libros a lo menos ambiguos, hasta llegar a las fotos insólitas que orlan ciertas Biblias, como por ejemplo, la foto de una manifestación marxista, con bandera roja, hoz y martillo, llevando en un cartel el retrato de Lenin⁽¹²⁾, sobran, desgraciadamente, los indicadores que muestran la gravedad de la crisis en el ámbito bíblico.

Pondremos solamente algunos ejemplos, para no cansar al lector. En la Liturgia de las Horas, versión colombiana, el texto de Isaías 7,14 se traduce como sigue: "Mirad: la joven ha concebido y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel"⁽¹³⁾. La palabra hebrea '**almah**', que significa **doncella**, mujer en estado núbil, que los LXX traducen

⁽⁸⁾ Cf. Ugo E. Lattanzi, *Il Vangelo dell'infanzia è verità o mito?*, en *Renovatio* I (1968) 9.

⁽⁹⁾ *Tradicionalistas y progresistas*, Buenos Aires, 1970, p. 168.

⁽¹⁰⁾ Exhortación Apostólica "Petrus et Paulus" del 22 de febrero de 1967.

⁽¹¹⁾ L. Evelyn, *El Evangelio sin mitos*, Madrid, 1972, p. 18.

⁽¹²⁾ Biblia Latinoamericana, ed. minor, Madrid, 1974, entre pp. 390/391. La foto lleva esta elocuente nota: "El creyente participa en la vida política y busca, bajo cualquier régimen, la sociedad que dignifique a todos".

⁽¹³⁾ Tomo 14, p. 255.

"parthénos" = "virgen", jamás se emplea en la Biblia aplicada a una mujer casada, y en algunos casos designa ciertamente una mujer virgen (Ex. 2,8; Ps. 68,26; Gen. 24,43; Cant. 1,2,6,7; etc.); de hecho, pues, significa virgen ⁽¹⁴⁾. Traducirla, desaprensivamente, por "joven", que puede no ser virgen, es destruir esta profecía eminentemente mesiánica "como lo atestigua la unánime tradición católica desde San Justino e Ireneo y desde los cuadros de las catacumbas" ⁽¹⁵⁾.

En "El Libro de la Nueva Alianza" ⁽¹⁶⁾ se traduce así el texto de Romanos 1, 17: "En el Evangelio se revela la Justicia de Dios por la fe, y solamente por ella, conforme a lo que dice la Escritura: El justo vivirá por la fe". Tal versión evidentemente recuerda la "sola fides" de Lutero. Ahora bien, sólo violentando los textos originales puede darse semejante traducción. El texto griego es "ex písteos eis pístin" ⁽¹⁷⁾ y el de la Vulgata "ex fide in fidem" ⁽¹⁸⁾, que de ningún modo permiten la traducción: "y solamente por la fe". Ni Lutero se atrevió a tanto —por lo menos en la versión que pudimos consultar—: "welche kommt aus Glauben in Glaubem..." ⁽¹⁹⁾, ni la antigua versión protestante de Casiodoro de Reina, revisada por Cipriano de Valera: "por fe y para fe" ⁽²⁰⁾, pero ni siquiera la versión muy mendaz de la secta de los testigos de Jehová: "a causa de la fe y hacia la fe" ⁽²¹⁾. Más grave es esto si se considera que los sacerdotes argentinos debemos leer públicamente los martes de la 28ª semana durante el año, según el ciclo "A", la versión "y solamente por la fe" ⁽²²⁾.

La Biblia "ecuménica", editada por la Sociedade Biblica do Brasil, traduce la palabra "protótokon" = "primogénito" por "primeiro filho" lo cual, como dice el Cardenal Vicente Scherer, "insinúa que outros vieram depois, o que, por acaso, é precisamente tese protestante que nega a virginidade de Nossa Senhora". Asimismo, traducen "epeí ándra ou guínósko" = "no conozco varón" = "não conheço varão" por "ainda sou virgem"... em que a mesma insinuação é feita" ⁽²³⁾.

Estos ejemplos nos enseñan que "es bastante chusco, ver el entu-

⁽¹⁴⁾ M. García Cordero, *Biblia Comentada*, Madrid, 1967, pp. 109 ss.

⁽¹⁵⁾ J. Straubinger, *La Sagrada Biblia*, T. III, Buenos Aires, 1963, p. 442.

⁽¹⁶⁾ Ed. Paulinas y Ed. Bonum, 5ª ed. (revisada y corregida), Bs. As., 1973, p. 326.

⁽¹⁷⁾ Según las versiones de H. Vogels, *Novum Testamentum Graece*, Düsseldorf, 1922, p. 103 y Gianfranco Nolli, *Biblia Sacra*, Romae, 1955, p. 473.

⁽¹⁸⁾ G. Nolli, o.c., p. 472 y *Novum Testamentum Latine*, curante Henrico White, Londini, 1955, p. 364; igualmente en *Missale Romanum*, *Lectionarium II*, Vaticano, 1971, p. 711.

⁽¹⁹⁾ *Die Bibel*, Nach der Deutschen Übersetzung D. Martin Luthers Evang. Hampt., Bibelgesellschaft Altenburg, 1954, N.T., p. 154.

⁽²⁰⁾ *La Santa Biblia*, Soc. Bíblicas en América Latina, 1960, p. 1038.

⁽²¹⁾ Traducción del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras, Internac. Bible Students Assoc. Brooklyn, New York, 1967, p. 1221.

⁽²²⁾ *Leccionario Ferial I*, p. 401.

⁽²³⁾ Cf. Julio Fleichman, *Recomendou Para Nós Uma Biblia Protestante*, en *Permanencia*, Río de Janeiro, Año VII, Nº 74, Dezembro de 1974.

siasmo de nuestros católicos 'al día' por Bultmann y su desmitización, cuando se observa el puesto que ocupa en ellos la función fabuladora, por la que se sustituye la atención a lo real" ⁽²⁴⁾.

Si esto sucede a vista de todos ¿qué será lo que se dice en privado?

Baste con lo dicho, aunque fácilmente podríamos abundar, para que quede en manifiesto la gravedad de la confusión en el terreno bíblico.

II. FRENTE DE ATAQUE A LA BIBLIA

Las Sagradas Letras son una realidad teándrica, porque han sido concebidas, queridas y escritas por Dios, Autor principal, y por los hombres, causas instrumentales; de tal manera que Dios "obra en ellos y por ellos" ⁽²⁵⁾, expresando los hagiógrafos "todo aquello y sólo aquello que Él mismo les mandara" ⁽²⁶⁾, de modo que todo lo que el autor "afirma, enuncia, insinúa, debe ser tenido por afirmado, enunciado e insinuado por el Espíritu Santo" ⁽²⁷⁾. Por ser la Biblia una realidad teándrica el ataque tendrá un doble frente: por un lado, se buscará destruir predominantemente lo que es de Dios; por otro, se buscará destruir predominantemente lo que corresponde al hombre. Digo predominantemente, porque lo de Dios y lo del hombre no son en la Biblia compartimentos estancos sino que de tal modo se unen que se puede decir que la Escritura es todo y totalmente obra de Dios (tota et totaliter) y toda del hombre, aunque no totalmente (tota, sed non totaliter), de manera que cuando se atenta contra uno de los autores necesariamente se atenta contra el otro, al implicarse mutuamente.

Este doble frente de ataque constituye, a nuestro juicio, los dos grandes géneros de herejías bíblicas: una, el racionalismo bíblico, negador de lo milagroso y sobrenatural; otra, el docetismo bíblico, negador de lo histórico y natural. Una, mutila lo sobrenatural para reducirlo a lo meramente natural; la otra, mutila lo natural para reducirlo a lo meramente aparente y ficticio. Una, vacía la Biblia de su substancia sobrenatural; la otra, la vacía en su substancia natural. Una y otra coinciden en la destrucción apriorística de la realidad ya dada —sobrenatural y natural— que es anterior, superior y trascendente al hombre.

En última instancia, todas las especies de doctrinas que atentan contra la verdad católica en materia bíblica pueden reducirse a alguno de estos dos géneros.

⁽²⁴⁾ L. Bouyer, *La Descomposición del Catolicismo*, Barcelona, 1970, p. 15.

⁽²⁵⁾ Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, Nº 11.

⁽²⁶⁾ León XIII, *Providentissimus Deus*, o.c., T. I, p. 504, cf. Dz. 1952 y *Dei Verbum*, Nº 11.

⁽²⁷⁾ Pontificia Comisión Bíblica, 18-6-1915, Dz. 2180; E.B. Nº 433.

1. EL ATAQUE A LO PRINCIPALMENTE SOBRENATURAL

A. Con respecto a la existencia de la inspiración

Dios se constituye en el Autor principal de los Libros Santos por medio de la inspiración bíblica, que es una gracia singular, positiva y sobrenatural, por la que mueve a los autores humanos, instrumentos racionales y libres, a que escriban lo que Él quiere y como Él quiere. Ello hace que los libros sean verdadera Palabra de Dios.

El primer ataque a lo sobrenatural bíblico consiste en negar la existencia de la inspiración en el sentido católico, como lo hicieron, entre otros, diversas sectas gnósticas y los protestantes en general: "Esas primeras posiciones... experimentan toda la fuerza demoledora en grandes sectores al infiltrarse en el protestantismo, como en un dogma sin fijeza, los principios **racionalistas**. Al no haber sobrenatural, no hay más que una religión **naturalista**. De aquí que la repercusión de esta concepción sobre la inspiración y la Escritura fue demoledora: la Biblia es libro **humano**, con errores, y, sin revelación divina objetiva, sólo puede transmitir vivencias religiosas subjetivas, humanas y falibles. Los libros no son sobrenaturalmente escritos; sólo contienen la expresión de estas vivencias... Pocas cosas dan una impresión más penosa que la panorámica protestante de cuatro siglos. Todo son oscilaciones; en los criterios para creer, en la valoración de su fe, en el significado y contenido de la Biblia, en el sentido y valor de la revelación e **inspiración bíblica**. El principio del 'libre examen' viene, paradójicamente, a anularles la misma valoración objetiva de la Biblia, única fuente de su fe" (28). Hablando de algunos protestantes enseña Vaticano I: "... hasta la misma Sagrada Escritura... han llegado no sólo a no tenerla por divina, sino hasta incluirla entre las fábulas mitológicas" (29). También los modernistas se alinearon en este frente al sostener que los Libros Santos son como "una colección de experiencias, no de las que a cada paso ocurren a cualquiera, sino de las extraordinarias e insignes que suceden en toda religión" (30). Para E. Schillebeeckx "la Sagrada Escritura no posee autoridad de cara al creyente debido a que esté inspirada (eso es interpretación creyente posterior, una afirmación reflexiva de segundo orden)... " (31), lo que para A. Bandera constituye "la negación de la inspiración bíblica" (32).

B. Con respecto a la naturaleza de la inspiración

La Santa Biblia es inspirada no porque así lo enseñe la Iglesia, como si fuera ella la que le diese la inspiración, sino porque "lleva-

(28) M. Tuya - J. Salguero, *Introducción a la Biblia*, T. I, Madrid, 1967, p. 40.

(29) E.B. Nº 61.71.

(30) San Pío X, *Pascendi*, o.c., T. I, p. 792.

(31) *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Salamanca, 1973, p. 58.

(32) *La Iglesia ante el proceso de liberación*, Madrid, 1975, p. 363.

dos del Espíritu, hablaron los hombres de parte de Dios" (2 Petr. 1,21).

Cuando la Iglesia enseña la existencia de libros inspirados, lo único que hace es declarar lo que Dios ha hecho.

La inspiración de Dios no se limita meramente a evitar que al hagiógrafo se le escape algún error u omisión (como acaece en las definiciones eclesásticas). No se trata tan sólo de una asistencia negativa, sino de un influjo causal positivo. Ni es una inspiración natural como la de los artistas, sino sobrenatural. Tampoco es reductible a una genérica inspiración sobrenatural, como aquella a la que se refiere el Apóstol cuando dice que "Dios es el que obra el querer y el obrar" (Fil. 2,13), sino que implica una acción del todo singular y peculiar por la que Dios se constituye en el Autor principal y real de las Escrituras.

Destruye el carácter sobrenatural de la inspiración bíblica quien sostiene que los libros de la Escritura son libros humanos y sólo por el hecho de haber sido admitidos en el canon se hacen inspirados; quien rechaza que la inspiración tenga un influjo causal positivo; quien afirma que Dios mueve sólo moralmente al hagiógrafo; o la reduce, como hacían los modernistas, a una mera "vehemencia del impulso que siente el creyente de manifestar su fe de palabra o por escrito" (33).

C. Con respecto a la extensión de la inspiración bíblica

Dios es Autor principal de **todos** los Libros Santos, con **todas y cada una** de sus partes, ya sea que traten de temas profanos, ya de asuntos religiosos. Es Autor no sólo de lo que versa sobre la fe y las costumbres sino de todo lo demás, incluso de las cosas dichas "incidentalmente". Porque "toda Escritura está divinamente inspirada..." (2 Tim. 3,16), en su conjunto y en sus partes. Ni sólo alcanza la inspiración a las ideas, sino también a las palabras. Los Libros sagrados fueron "conscripti" (34) por Dios y por el hagiógrafo, y los libros se escriben (co-escriben) con palabras. En toda actividad conjunta de una causa principal y una causa instrumental, el efecto es todo de ambas, de tal manera que también es intentado por Dios el plan de la obra, las ideas centrales y las periféricas, el esquema, los géneros literarios, las estructuras del libro, los detalles de estilo u ornamentales, el léxico, etc.

Atentan contra el carácter sobrenatural de la Biblia los que niegan la inspiración real y verbal de algún libro completo o de una parte del mismo, o la limitan, al estilo de Erasmo quien sostenía que los hagiógrafos se equivocaron en cosas de pequeña importancia.

(33) San Pío X, *Pascendi*, o.c., T. I, p. 792.

(34) *Cancilio Vaticano I*, Dz. 1787.

D. Con respecto a la inerrancia

Por ser Dios el Autor principal de toda la Sagrada Habla, no hay ni puede haber, no sólo de hecho sino también de derecho, error alguno en la Biblia. Lo que escriben los autores humanos es causado por el mismo Dios: ellos dicen **todo** lo que Dios quiere y **sólo** lo que Dios quiere. Goza, pues, del privilegio de inerrancia todo lo que el hagiógrafo dice, aunque solamente en el sentido en que lo dice. "No hay Dios" afirma el Salmista (Ps. 14,1 y 53,2) pero al escribir esto lo pone en labios y en el corazón de los necios. Sólo cabe, en consecuencia, la más estricta verdad y santidad en los escritos sagrados, lo que es, evidentemente, algo sobrenatural. "Los libros de la Sagrada Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las Sagradas Letras" ⁽³⁵⁾. Es ésta una "verdad de fe" ⁽³⁶⁾. "Es herético decir que se encuentre algo falso, no sólo en los Evangelios, sino en cualquier Escritura Canónica" ⁽³⁷⁾.

Atacan este aspecto sobrenatural de la Biblia todos aquellos que niegan la inspiración sobrenatural, o sea, los modernistas, los racionalistas, los agnósticos, los inmanentistas, los gnósticos, etc., o los que limitan su extensión a las cosas religiosas. De modo que si alguno sostiene que las Divinas Escrituras contienen errores no puede llamarse católico. Los que son fecundos en proponer dificultades y estériles en solucionarlas van, asimismo por mal camino y no hay que seguirlos.

Todos los aparentes conflictos que puedan surgir entre el hecho de la inerrancia, por un lado, y los presuntos "errores" que contendría la Escritura en materia de ciencias naturales, de historia, así como los relatos crueles, las imprecaciones, por el otro, tienen, como es obvio, muy coherente solución: sea porque los hagiógrafos relatan los hechos "según las apariencias sensibles" (v.gr. el sol sale), sea porque Dios condesciende con las concepciones culturales del ambiente que no ponen óbice a la revelación, permitiendo ciertos males pero no queriéndolos, etc. Estos aparentes problemas —que han dado origen a la llamada "cuestión bíblica"— no hacen más que realzar la verdad y la santidad de la Palabra de Dios, o sea, su inerrancia.

E. Con respecto al canon bíblico

La Iglesia, al declarar canónico a un Libro de la Escritura, da testimonio de que ese Libro tiene a Dios por Autor. Los primeros Libros que fueron recibidos en el canon (los protocanónicos) y los que lo fueron después (los deuterocanónicos) gozan, tanto unos como otros, de igual valor y dignidad. **Todos tienen a Dios por Autor.** No aceptar co-

⁽³⁵⁾ Concilio Vaticano II, Dei Verbum, Nº 11.

⁽³⁶⁾ F. Spadafora, *Diccionario Bíblico*, Barcelona, 1968, p. 288.

⁽³⁷⁾ Santo Tomás, *Super Evangelium S. Ioannis* 13,1, Turín, 1952, p. 324.

mo inspirado un libro que lo es, implica atentar contra el carácter sagrado de la Escritura no reconociendo la autoría sobrenatural del Autor principal. El hecho de la inspiración de los Libros canónicos es una verdad de fe definida solemnemente ⁽³⁸⁾. Las versiones no católicas carecen generalmente de los libros llamados deuterocanónicos —de todos o de algunos—, a saber: el libro de Tobías, de Judith, de la Sabiduría, del Eclesiástico, de Baruc, 1 y 2 de Macabeos, de Ester 10, 4 a 16, 24 y de Daniel 3, 24-90, cap. 13 y 14 (del Antiguo Testamento); de la epístola a los Hebreos, de la epístola de Santiago, de la segunda epístola de S. Pedro, de las cartas segunda y tercera de S. Juan, de la epístola de Judas, del Apocalipsis (del Nuevo Testamento).

F. Con respecto a la hermenéutica o interpretación

En relación con este tema escribe Mons. Luigi Carli: "Aceptando los cánones del racionalismo y del subjetivismo niega el progresismo que de la Sagrada Escritura pueda darse una interpretación sustancialmente cierta, inmutable y vinculante, para todos y para siempre, por encima de las variaciones de las situaciones históricas y del sentido religioso del hombre" ⁽³⁹⁾.

En materia de interpretación los estragos son causados principalmente en tres temas: a) la noemática, b) la heurística, y c) la propo-
rística.

a. **En el campo de la noemática.** La noemática es la parte de la ciencia bíblica que investiga los diversos sentidos que contiene la Sagrada Habla.

La Escritura tiene dos sentidos fundamentales: uno, el literal (histórico o pleno), que es el que significan directamente las palabras, por ejemplo, la serpiente de bronce elevada durante la travesía del pueblo elegido por el desierto significa simplemente una serpiente de bronce (cf. Núm. 21, 8-9); el otro es el llamado "típico", o sea, aquel que expresa una realidad ulterior encubierta en las mismas palabras, por ejemplo, la serpiente de bronce, además de su realidad propia se ordenaba por Dios a significar también una realidad ulterior, a saber, que Cristo al ser elevado en la Cruz es la causa de nuestra salvación (cf. Jo. 3, 14).

En el campo de los sentidos bíblicos, el ataque a lo sobrenatural se despliega en tres frentes:

— El de aquellos que sostienen una multiplicidad equívoca de sentidos literales históricos, transformando la Biblia en un inmenso e inextricable crucigrama; no ya fuente pura donde se bebe la Palabra de la máxima Simplicidad sino estanque de todas las anfibologías, no ya clara luz de la cristalina y transparente Verdad sino oscuro caleidoscopio.

⁽³⁸⁾ Cf. Concilio de Trento, Dz. 784; Vaticano I, Dz. 1787, etc.

⁽³⁹⁾ O. c., p. 169.

— El de los que niegan el “sentido pleno”. Porque el sentido literal, intentado por Dios y por el hagiógrafo, es susceptible de una mayor profundización en el mismo: tal es el llamado “sentido pleno”, intentado por Dios, ignorado por el hagiógrafo, y conocido a la luz de una revelación o enseñanza posterior. Algunos niegan este sentido, v.gr. G. Courtade ⁽⁴⁰⁾, o evacúan lo que este sentido — intentado sólo por Dios — tiene de sobrenatural, ignorando que “el Espíritu Santo fecundó la Sagrada Escritura con verdad más abundante de la que los hombres puedan comprender” como dice bellamente S. Tomás de Aquino ⁽⁴¹⁾.

Traducir, por ejemplo, la palabra griega “kejaritoméne” de Lc. 1,28 por “altamente dotada de gracia” ⁽⁴²⁾, o por “la Amada y Favorecida” ⁽⁴³⁾ o por “favorecida de Dios” ⁽⁴⁴⁾, es desconocer no sólo el sentido pleno sino, además, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia. En efecto, enseña S.S. Pío XII: “Al saludar (el ángel) a la misma Virgen Santísima **llena de gracia** o sea (en griego) **kejaritoméne**... con esas palabras, tal como la tradición católica siempre las ha entendido se indica que ‘con este singular y solemne saludo, nunca jamás oído, se demuestra que la Virgen fue la sede de todas las gracias divinas, adornada con todos los dones del Espíritu Santo, y más aún, tesoro casi infinito y abismo inagotable de esos mismos dones, de tal modo que nunca ha sido sometida a la maldición’ ⁽⁴⁵⁾” ⁽⁴⁶⁾ y, recientemente, el Concilio Vaticano II enseña que la Sma. Virgen “ut gratia plena salutatur” ⁽⁴⁷⁾.

Viene al caso incluir aquí el juicio de Charles Moeller: “La exégesis... no fue otra cosa, durante siglos, que un comentario del sensus plenior de la Escritura” ⁽⁴⁸⁾. He ahí una de las razones del peculiar sabor que tienen los comentarios escriturísticos de los Santos Padres y el gozo que produce su lectura.

— El de los que niegan el sentido típico, aceptando tan sólo el literal. Olvidan éstos que, como dice S. Tomás, “el autor de la Sagrada Escritura es Dios, el cual puede no sólo acomodar las palabras a lo que quiere decir (que esto pueden hacerlo los hombres), sino también

⁽⁴⁰⁾ Cf. Tuya-Salguero, o.c., T. II, pp. 70-71.

⁽⁴¹⁾ In II Sent. 12, 1-2, ad 7; citado por Nécár-Colunga, Sagrada Biblia, 33ª ed., Madrid, 1974, p. 6.

⁽⁴²⁾ Nuevo Testamento (ecuménico), versión dirigida por Seraffín Ausejo OFMCap., Barcelona, 1968.

⁽⁴³⁾ Biblia Latinoamericana, o.c., ed. maior, p. 640; en la ed. minor, p. 100.

⁽⁴⁴⁾ Dios llega al hombre, Soc. Bíblica Argentina, 2ª ed., 1975, p. 125.

⁽⁴⁵⁾ Pío IX, Bula Ineffabilis Deus, o.c., T. II, p. 1994 en nota. En cuanto a la Tradición, cf. por ej. Protoevangelio de Santiago, cit. en Benoit-Boismard-Malillos, **Sinopsis de los Cuatro Evangelios**, T. I, Bilbao, 1975, p. 4.

⁽⁴⁶⁾ Enc. Fulgens Corona, Col. Enc. Pont., o.c., T. II, p. 1997.

⁽⁴⁷⁾ Lumen Gentium, Nº 56; también Pablo VI, Exhortación Apost. “Mariale Cultus” del 2 de febrero de 1974, Nº 22.

⁽⁴⁸⁾ Bible et Oecumenisme, en Irenikon, 1950, p. 171.

las cosas mismas” ⁽⁴⁹⁾. Por ser el sentido típico “la ciencia de la continuidad de los dos Testamentos” ⁽⁵⁰⁾, es consiguientemente negado por todos aquellos que rechazan alguno de los dos Testamentos, como los judíos, los marcionitas, los maniqueos, etc. Asimismo es negado por los que desconocen la principalía de Cristo, a quien todo se ordena, como los judaizantes, o por los que niegan la inspiración bíblica, como los racionalistas, y es distorsionado por los que creen que destruye el sentido literal, no entendiendo que lo presupone (por ejemplo, la serpiente de bronce, además de su realismo, obvio y propio, estaba ordenada por Dios a significar otra cosa que, por supuesto, no destruye su realidad primera).

b. **En el campo de la heurística.** La heurística bíblica estudia los procedimientos que se deben usar para hallar los diversos sentidos bíblicos.

El ataque a lo sobrenatural en este terreno sigue tres variantes:

— La primera se basa en el **menosprecio de la Tradición**. Prescribe el Concilio de Trento: “...para reprimir los ingenios petulantes... que nadie, apoyado en su prudencia, se atreva a interpretar la Escritura Sagrada... retorciendo la misma Sagrada Escritura conforme al propio sentir, contra aquel sentido que sostuvo y sostiene la Santa Madre Iglesia... o también contra el unánime sentir de los Padres” ⁽⁵¹⁾.

Los que creen que la Iglesia ha comenzado con ellos, cristianos “maduros y adultos” del siglo XX, desprecian, como es obvio, a sus antecesores. Ignoran que “la Escritura, por su naturaleza misma que dimana de su génesis, no sólo resulta incomprensible, sino que queda desvitalizada, si se la aísla de la tradición de verdad viva en que tuvo origen y en la que sólo puede guardarse, como una palabra de vida” ⁽⁵²⁾.

Advierte al respecto Mons. Luigi Carli que “la exégesis progresista está de hecho sobre la línea protestante de la ‘Escritura sola’” ⁽⁵³⁾. Y prosigue, citando a Pablo VI: “Privado del complemento provisto por la Tradición y la autorizada asistencia del Magisterio eclesiástico, también el estudio de la Biblia sola está lleno de dudas y problemas, que más desconciertan que confortan la fe; y dejado a la iniciativa individual genera un pluralismo tal de opiniones que sacuden la fe en su subjetiva certeza y quitan su competencia social; una fe semejante produce obstáculos a la unidad de los creyentes, mientras la fe debe ser la base de la convergencia ideal y espiritual; una es la fe (cf. Ef. 4,5)”.

Pero como “natura horret vacuum” estos exégetas que desalojaron a los Santos Padres de sus “locus theologici”, lo poblaron con nuevos locatarios: los exégetas protestantes...

⁽⁴⁹⁾ S. Th. I, q.1, a.10, c.

⁽⁵⁰⁾ A. Sáenz, **Cristo y las figuras bíblicas**, Buenos Aires, 1967, p. 8.

⁽⁵¹⁾ Concilio de Trento, Dz. 786.

⁽⁵²⁾ L. Bouyer, o.c., p. 94.

⁽⁵³⁾ O. c., p. 167.

— La segunda variante parte de un **desconocimiento de la analogía de la fe**. Dios es tanto el Autor de los Libros Sagrados como de la doctrina que enseña la Iglesia. No hay, ni puede haber oposición entre ellos. “De allí resulta que debe rechazarse como imposible y falsa toda interpretación que hace contradecirse entre sí a los autores inspirados u oponerse a la doctrina de la Iglesia” ⁽⁵⁴⁾. Por eso continúa diciendo el Pontífice: “El profesor de Sagrada Escritura debe merecer este elogio: que posea a fondo toda la Teología, y que conozca perfectamente los comentarios de los Santos Padres, de los Doctores y de los mejores intérpretes”.

Es mala exégesis, retoño del Maligno y no plantación del Padre celestial, aquella que contradice claras verdades enseñadas por la Iglesia, v. gr. la visión beatífica de Cristo ⁽⁵⁵⁾.

En la Teología y en la exégesis bíblica, como en la fe, está todo armónicamente unido. La negación de un aspecto, lleva a la negación de otros; la impugnación de una verdad cierta, descompone y corrompe todo el maravilloso organismo sobrenatural.

— La tercera vertiente de este ataque supone la **prescindencia del Magisterio o incluso la contradicción del mismo**. “Pues debéis ante todo saber que ninguna profecía de la Escritura es de interpretación propia...” (2 Petr. 1,20), enseñanza que recoge el Vaticano I: “Ha de tenerse por verdadero sentido de la Sagrada Escritura aquel que sostuvo y sostiene la Santa Madre Iglesia, a quien toca juzgar el verdadero sentido e interpretación de las Escrituras Santas; y, por tanto, a nadie es lícito interpretar la misma Sagrada Escritura contra este sentido ni tampoco contra el sentir unánime de los Padres” ⁽⁵⁶⁾.

Prescindir del Magisterio, contradecir o menospreciar el oficio insustituible que tiene el Magisterio vivo de la Iglesia en la tarea de interpretar auténticamente la Palabra de Dios, es tomar parte activa en la tarea demoledora del carácter sobrenatural de la Santa Habla. “Desde que el Papa depuso la Tiara en el Concilio, son innumerables los que parecen creer que les ha caído sobre la cabeza” afirma Bouyer ⁽⁵⁷⁾.

El mismo Santo Padre, en la II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, reunido en Bogotá, dijo el 24 de agosto de 1968: “Hoy algunos recurren a expresiones doctrinales ambiguas, se arrogan la libertad de enunciar opiniones propias, atribuyéndoles aquella autoridad que ellos mismos, más o menos abiertamente discuten a quien por derecho divino posee carisma tan formidable y tan vigilantemente custodiado, incluso consienten que cada uno en la Iglesia piense y crea lo que quiera, recayendo de este modo en el libre examen que ha roto la unidad de la Iglesia...”

⁽⁵⁴⁾ León XIII, *Providentissimus Deus*, o.c., T. I, p. 498.

⁽⁵⁵⁾ Cf. Pío XII, *Mystici Corporis*, o.c., T. II, p. 1603.

⁽⁵⁶⁾ Dz. 1788.

⁽⁵⁷⁾ O.c., p. 36.

c. **En el campo de la proforística**. La proforística es la parte de la hermenéutica que se dedica a exponer la Sagrada Escritura, sea en forma de versiones, comentarios, paráfrasis, glosas, homilías, etc.

El ataque a lo sobrenatural en este terreno es tan amplio y podríamos abundar con tantos ejemplos, además de los ya dados, que no vamos a dar ninguno en particular. Piénsese, si no, en lo que muchas veces se escucha en sermones, conferencias, retiros, catequesis, o se lee en folletos, artículos, libros, etc. ¡Cuántos incapaces de atraer predicando la verdad, tratan de llamar la atención escandalizando con teorías sin fundamento! ¿No parece este el tiempo descripto por el Apóstol en que los hombres “no sufrirán la sana doctrina; antes, por el prurito de oír, se amontonarán maestros conforme a sus pasiones y apartarán los oídos de la verdad para volverlos a las fábulas” (2 Tim. 4,3-4)?

La Pontificia Comisión Bíblica exhorta a los predicadores: “Absténganse de proponer novedades vagas o no suficientemente probadas. Nuevas opiniones ya sólidamente demostradas expónganlas, si es preciso, con cautela y teniendo presentes las condiciones de los oyentes. Al narrar los hechos bíblicos, no mezclen circunstancias ficticias poco consonantes con la verdad” ⁽⁵⁸⁾. ¿Qué caso hacen a esta severa admonición los que tratan de interpretar en clave poligenista y evolucionista el Génesis, recayendo de este modo en un concordismo “demodé” que dicen combatir, turbando así la fe de muchos?

G. Con respecto a los hechos sobrenaturales que se narran

Negar la realidad de los milagros contenidos en la Escritura es atentar contra la misma. Palabras y obras están tan íntimamente entrelazadas que desestimar a unas es destruir las otras. Francisco Mussner, exégeta católico cultor del *Formgeschichte Methode*, demuestra con mucha fuerza que “reducir la obra de la revelación y salvación a una mera ‘revelación de palabra’ contradiría claramente las afirmaciones y el entendimiento de la Sagrada Escritura” ⁽⁵⁹⁾. Es interesante notar la importancia que da este autor a la curación de los endemoniados de Gerasa, por el hecho de ser de los sustratos más primitivos del Evangelio ⁽⁶⁰⁾, y por otro lado, advertir con cuánto ahínco se niega incluso la posibilidad de la posesión. Leemos, por ejemplo, en el “Libro de la Nueva Alianza”, en nota a S. Mateo 8,32: “Ante el hecho central de la curación de dos enfermos de locura y el despeñamiento de una piara de cerdos asustados, posiblemente la tradición popular —de la cual este relato se hace eco— haya atribuido a la acción de los demonios, tanto la enfermedad como el despeñamiento de los cerdos” y en la nota del lugar paralelo de S. Marcos 5,5: “Toda la descripción del poseído por el Demonio nos

⁽⁵⁸⁾ Instr. *Sancta Mater Ecclesia* (hay traducción en Revista Bíblica, Bs. As., 1964, pp. 196-201. Nosotros utilizamos la versión de Ecclesia 24 (1964) 735-738).

⁽⁵⁹⁾ *Los milagros de Jesús*, Navarra, 1970, p. 11.

⁽⁶⁰⁾ Ibid. pp. 38 ss.

deja la impresión de tratarse de un loco furioso" (61). ¡Como si para posesionarse de una persona exigiese el Demonio, como requisito sine qua non, el "certificado de salud mental"! Compárese con el magnífico comentario que hace S. Juan Crisóstomo (62) y véase qué postura tan retrógrada comporta tal actitud.

Algunos niegan las profecías, que son milagros intelectuales, reeditando la herejía del maniqueo Fausto el cual "negaba que hubiera alguna profecía sobre Cristo en los libros de los hebreos" (63), y así sostienen las tesis judías de que el Emmanuel (cf. Is. 7,14) es sólo el hijo de Acáz, Ezequías (64); de que el Siervo Doliente de los Cánticos de Isaías es el pueblo judío, etc.

El milagro "es una palabra de Dios que se expresa y se manifiesta por un acto excepcional que pone de manifiesto una intervención inusitada del Creador" (65). Negar los milagros, las teofanías, los exorcismos, las apariciones de ángeles, las profecías, es negar, de hecho, la intervención de Dios en el mundo y la posibilidad de irrupción poderosa y salvadora del Reino de Dios. Según la palabra autorizada de Mons. Carli: "Bajo el barniz de 'desmitización', vuelven a entrar en la exégesis católica las viejas tesis del racionalismo protestante, negador a priori de lo sobrenatural y de lo milagroso, y muy a menudo las superan por audacia y radicalidad" (66). Ya advertía la Pontificia Comisión Bíblica el 21 de abril de 1964: "De hecho, algunos fautores de este método (se refiere al Formgeschichtliche: historia de las formas), movidos por prejuicios racionalistas, rehúsan reconocer la existencia del orden sobrenatural y la intervención de un Dios personal en el mundo, realizada mediante la revelación propiamente dicha, y asimismo la posibilidad de los milagros y profecías" (67).

Algunos niegan la realidad de los milagros de Jesús por el hecho de que en el relato de los mismos se utilizaría un esquema repetido —determinado género literario estereotipado—, a saber: la gente acude a Jesús, se baja a detalles, se señala la clase de enfermedad, se describe el modo como cura Jesús, se da el resultado, la gente alaba a Jesús. Negar los milagros por eso es tan pueril como si por el hecho de darse un esquema fijo en ciertos avisos: un signo, nombre y apellido, cuatro iniciales, una fecha, una lista con nombres de familiares o amigos, una invitación y el nombre de una empresa —género literario de los avisos

(61) Ed. Bonum, 2ª ed. La nota a Mt. 8,32 ha sido tímidamente corregida posteriormente. En la 5ª ed. (revisada y corregida) se dice, entre otras cosas, sobre Mt. 8,28: "La narración contiene numerosos detalles pintorescos y está cargada de elementos simbólicos". La nota a Mc. 5,5 se mantiene tal cual.

(62) *Homilías sobre San Mateo*, BAC, T. I, Madrid, 1955, pp. 571-584.

(63) San Agustín, *La Ciudad de Dios* 15, 26, BAC, T. II, Madrid, 1965, p. 184.

(64) Cf. J. Daniélou, *Los evangelios de la infancia*, Barcelona, 1969, p. 46.

(65) C. Tresmontant, *Estudios de Metafísica Bíblica*, Madrid, 1961, p. 164.

(66) O. c., p. 168.

(67) *Ecclesia* 24 (1964) 735-738.

fúnebres de la sección necrológica de los diarios —, tuviésemos que negar la realidad de que todos los días hay gente que se muere. Los difuntos existen, con o sin género literario, y los milagros también.

Nosotros creemos en el carácter milagroso y sobrenatural del Paso del Mar Rojo, del maná en el desierto, de la serpiente de bronce, del paso del Jordán, del sol detenido por Josué...; de las apariciones de ángeles, de las expulsiones de demonios, de todos los milagros del Señor...; de las teofanías del Sinaí, de Mambré, del Bautismo de Jesús, del Tabor, de Pentecostés...; de todas las profecías vétero y neo-testamentarias... No creemos en la exégesis enclenque que coquetea con el racionalismo. Algunos niegan el milagro del Paso del Mar Rojo, figura del Bautismo, y dicen que creen en éste; nos resulta difícil entenderlos, porque francamente es más difícil creer en la regeneración del agua bautismal que en el cruce por las aguas del Mar Rojo. ¿No creen en lo menos y creerán en lo más? Si se hubiese detenido el sol —dicen— ¿cuántos milagros se deberían hacer? —No mucho más de los que se hicieron en Fátima para que el sol "bailase" a vista de más de 70.000 espectadores, de los cuales muchos viven todavía. Se llega a la negación de los milagros por el malsano antropomorfismo de creer que Dios es tan mezquino como ellos. De alguno hemos oído: "El único milagro que debe interesar al cristiano es la Resurrección de Jesús" para terminar negándolo (68). Si al cristiano no le interesan todos los milagros, terminará, más tarde o más temprano, negándolos todos y negando la historia bíblica, ya que "los milagros no se presentan como hechos aislados, sino en íntima conexión con la historia bíblica, en que ejercieron una influencia decisiva" (69). Los tales son semejantes a los judíos que dudaban de la Omnipotencia divina diciendo: "¿Podrá Dios preparar mesa en el desierto?", añadiendo el Salmista la razón de la duda de los de ayer, también aplicable a los de hoy: "Porque no creían en Dios y no confiaban en su salvación" (Ps. 78, 19.22).

2. EL ATAQUE A LO PRINCIPALMENTE NATURAL

A. El impacto de la filosofía moderna

Lo sobrenatural supone lo natural. Si lo natural en vez de ser roca es arena, lo sobrenatural al primer viento se derrumba.

Así como el debilitamiento o la carencia de fe católica es, en última instancia, la causa principal de la disminución o destrucción de lo sobrenatural bíblico, la razón torcida y extraviada es la causa principal de la destrucción de lo natural bíblico. Los datos de la revelación, al no ser estudiados a la luz de una filosofía que se adecua al ser extramental, serán considerados necesariamente bajo el prisma de una filosofía sub-

(68) Ver en MIKAEL 6 (1974) nuestro artículo: "La Resurrección, ¿Mito o Realidad?", pp. 17-38.

(69) *Enciclopedia de la Biblia*, T. V, Barcelona, 1969, col. 154.

jetivista, en la que el sujeto es el autor, creador e intérprete de la realidad, natural y sobrenatural.

El recurso a un instrumental filosófico inadecuado a la realidad bíblica ineludiblemente engendrará exégesis preñadas de inmanentismo, positivismo, idealismo, vitalismo, dialecticismo, relativismo, agnosticismo, evolucionismo, empirismo, sensismo, existencialismo, marxismo, fenomenismo, estructuralismo, ludismo, etc., según sea el tono de la filosofía usada.

Con esta amalgama sincretista la exégesis deja de ser católica para convertirse en gnóstica y modernista. Así caracteriza Pablo VI al peligro modernista: "¿No fue precisamente un episodio semejante de predominio de las tendencias psicológico-culturales propias de las doctrinas profanas de este siglo que intentan viciar la doctrina pura y la disciplina de la Iglesia de Cristo?" (70).

B. Negación de la historicidad de la Escritura

Simplemente pondremos algunos ejemplos:

a. Según el juicio de Ugo Lattanzi, para los exégetas como Dufour, Dubière, Muñoz Iglesias, Daube, Laurentin, Ferrestel, Neirynck, Burrows, "todo el Evangelio de la infancia no es otra cosa que midrash haggádico" (71). Asimismo, para Carrol Stuhlmueller, "el relato de la infancia de Lucas es un centón de textos veterotestamentarios según los LXX" (72).

b. Algunos exégetas parecen creerse tanto más avanzados cuanto más niegan la verdad histórica de los relatos bíblicos. Si el Evangelio dice que los Magos fueron guiados por la estrella hasta Belén y allí ofrecieron al Niño oro, incienso y mirra, ellos sostendrán que no fueron Magos, que no hubo estrella, que no ofrecieron nada; si en el Bautismo de Jesús el Padre se deja oír y el Espíritu Santo desciende en forma de paloma, eso no es más que "una teatralización" (sic) visible de lo que invisiblemente ocurre en cualquier bautismo; si en la Transfiguración en el monte aparecieron Moisés y Elías, hay que dar por descontado que no estuvo ni Moisés ni Elías, ni fue en un monte, y la transfiguración sólo existió en la fantasía del compilador; si en Pentecostés hubo estrépito, fuerte viento, lenguas de fuego sobre la Sma. Virgen y los Apóstoles que luego hablaron lenguas extrañas, nos enteramos con asombro que, según estos novísimos exégetas —que repiten viejísimos errores—, no hubo estrépito, ni viento, ni fuego, ni hablaron lenguas extrañas, ni nada; a lo más sostendrán la existencia de un "núcleo histórico" que es tan indeterminable y tan inencontrable como el carozo de una banana.

c. En manos de estos exégetas, el infierno ha quedado devaluado

(70) Ecclesiam Suam, o.c., T. II, p. 2614 (ver nota 13c).

(71) Ver nota 8.

(72) Comentario Bíblico "San Jerónimo", T. II, Madrid, 1972, p. 309.

en forma impresionante. Primero, sostuvieron que el fuego del infierno no era fuego en sentido propio (v. gr. J. A. Möller, H. Klee); segundo, que no hay fuego (v. gr. los que sólo admiten la pena de daño); tercero, que en el infierno no hay nadie, está deshabitado (v. gr. Evelyn); cuarto, que simplemente no hay infierno (v. gr. van der Mark).

d. El P. Luc Grollenberg niega prácticamente todo valor histórico a los relatos evangélicos, inclusive al de la Resurrección del Señor (73). Y refiriéndose a una obra del P. Paulus Gordan sobre la Resurrección dice Gregorius Rhenanus: "De la lectura de este libro es imposible deducir si la Resurrección de Cristo es únicamente la fe en dicha Resurrección o un hecho histórico" (74).

Es evidente que la negación de la historicidad de los Evangelios trae consigo el derrumbe de toda la Teología. Tal es la obra llevada a cabo por Bultmann, a quien siguen exégetas católicos acomplejados. El soporte histórico trabaja como preámbulo de la fe. Si se descarta este fundamento de la fe, se cae primero en el fideísmo, y luego en la apostasía.

La Iglesia Católica, cual intrépida defensora del "precioso tesoro de las doctrinas celestiales" (75) de las Sagradas Páginas, que desde hace veinte siglos viene defendiendo victoriosamente a la Escritura contra toda mutilación, contra toda crítica destructiva y contra toda retorcida interpretación, alzó su voz, una vez más, para prevenir a los fieles por medio de la Instrucción "Sancta Mater Ecclesia" sobre "la verdad histórica de los Evangelios" (De historica evangeliorum veritate) (76), en donde precave sobre "muchos escritos en los que se pone en duda la verdad de los dichos y de los hechos contenidos en los Evangelios... (Algunos) parten de una falsa noción de fe, como si ésta no se cuidase de las verdades históricas o fuera de ellas incompatibles. Otros niegan a priori el valor e índole histórica de los documentos de la Revelación...". Y posteriormente, en el transcurso del Concilio Vaticano II, gracias a una intervención personal del Papa que hizo enviar una carta en la que hacía notar que "el Santo Padre no podrá aprobar una fórmula que diese pie a duda alguna sobre la historicidad de estos Santísimos Libros" (77), fue finalmente introducido al comienzo del Nº 19 de la Constitución Dogmática "Dei Verbum" la fórmula que expresa en este asunto la posición de la Iglesia frente a los Evangelios: "La santa madre Iglesia ha defendido siempre y en todas par-

(73) Tijdschrift voor Theologie, Nº 1 (1964); citado por J. Meinvielle, De la Cábala al Progresismo, Salta, 1970, p. 371.

(74) Aufbruch oder Zusammenbruch?, Zurich, 1966, p. 7; citado por D. von Hildebrand, o.c., p. 50.

(75) S. Juan Crisóstomo y S. Agustín; citado por León XIII, o.c., p. 491.

(76) Pont. Comisión Bíblica, 21 de abril de 1964.

(77) C. Caprile, Tre emendamenti allo schema sulla Rivelazione, en La Civiltà Cattolica (1966, I) 229.

tes, con firmeza y máxima constancia, que los cuatro Evangelios mencionados, cuya historicidad afirma sin dudar, narran fielmente lo que Jesús... hizo y enseñó realmente... (quorum historicitatem incunctanter affirmat, fideliter tradere... reapse fecit et docuit)".

Algunos exégetas no han temido profetizar que así como actualmente se sostiene la no historicidad de los once primeros capítulos del Génesis, así acaecerá con los Evangelios en el futuro. Ello es falso a todas luces, como gratuita es su negación del carácter histórico del Génesis. Muy por el contrario, enseña la Iglesia con toda claridad que los once primeros capítulos "aunque propiamente no concuerden con el método histórico usado por los eximios historiadores grecolatinos y modernos, no obstante pertenecen al género histórico en un sentido verdadero, que los exégetas han de investigar y precisar" (78).

Para otros, sólo es histórico en la Biblia aquello que puede ser comprobado en fuentes extrabíblicas, sea Qumram, Filón, Josefo, el Talmud, Mara, el Sirio, etc. ¡Dudan de la Biblia y sólo tienen certeza de lo afirmado por autores profanos!

C. Rechazo del recto sentido de la inspiración.

Atentan contra la realidad humana de la Santa Biblia los que disminuyen o anulan la causalidad instrumental de los autores humanos. Porque los hagiógrafos conciben, quieren y escriben realmente, en pleno goce de sus facultades mentales, como instrumentos racionales y libres. Los que esto niegan, consideran que el autor humano escribía en estado extático, de enajenación, de frénesis, o que Dios le dictaba mecánicamente y él era instrumento meramente pasivo. Lo cual es evidentemente falso. Cada hagiógrafo deja su impronta en la obra; v.gr. el estilo de S. Juan es distinto del estilo de S. Pablo. Las palabras mismas, si bien son inspiradas, no por ello han sido dictadas.

D. Desviaciones en la crítica bíblica

Muy grande ha sido el auge de la crítica bíblica así como grandes y buenos son los frutos que ha producido. Por eso los Pontífices incesantemente alaban y promueven su recto uso. Pero, como es innegable, se va extendiendo también un estilo de crítica disolvente, lo cual se manifiesta en tres abusos principales que a continuación exponemos.

a. **La crítica bíblica usada con prejuicios filosóficos.** "La Sagrada Escritura —enseña Mons. L. Carli— si es interpretada únicamente con los instrumentos científicos con los que se tratan los libros humanos (filología, historia de las formas o de las redacciones, géneros litera-

(78) Pío XII, *Humani Generis*, o.c., T. II, p. 1805.

rios, etc.) se vacía de todo valor. El progresismo se gloria de exaltarla y servirla como Palabra de Dios, pero de hecho la manipula con los alambiques de los procedimientos racionalistas, reduciéndola a la medida del hombre, es decir, a palabra humana" (79). Y Henri de Lubac: "Solamente podemos deducir las negaciones o las reducciones a las que nos conduce cierta exégesis, si nos entregamos a una verdadera 'carnicería filológica' (80), destinada a satisfacer apriorismos mal disimulados" (81).

Se ve muy claro el uso anticientífico de la investigación crítica que hacen Bultmann y muchos de sus discípulos al sostener "a priori" que la fe no debe apoyarse sobre ninguna obra, ni sobre ningún conocimiento objetivo, ni debe pretender alcanzar ningún resultado cierto: "La investigación desemboca y **debe** desembocar en una gran interrogación" (82). Lo cual permite asegurar a H. Zahrnt: "La crítica histórica adquiere así desde su mismo punto de partida un sentido puramente negativo. Su finalidad no es establecer cómo han ocurrido las cosas, **sino cómo no han ocurrido**, a fin de arrebatrar a la fe cualquier andamiaje histórico. Así como la investigación histórica no puede encontrar nada en toda la historia que tenga alguna importancia para la fe, de hecho no encuentra nada" (83). Con razón, pues, afirma H. de Lubac: "Sacar de todas partes los pensamientos que se podrán explotar, sea como sea, en un sentido negativo. ¿Quién ignora a este propósito, el empleo increíblemente ingenuo y dogmático de la obra de un Bultmann, llevado a cabo por hombres profundamente incapaces de estudiarlo críticamente?" (84).

No podemos dejar de observar un último aspecto: la facilidad con que algunos de esos exégetas niegan la autenticidad de los escritos. Lo que parecen saber con certeza es que **no** los escribió S. Mateo, S. Juan, S. Pablo o S. Pedro, y ello en base a argumentos meramente internos, cuando en este orden los que más valen son los externos (85), que nos llegan por la Tradición y por el Magisterio. Ante estos últimos se encogen de hombros.

b. **La crítica bíblica como fin y no como medio.** Muy graves son las ruinas acumuladas por aquellos que se olvidan que la crítica bíblica es una parte y no el todo, un medio y no un fin. A esos tales puede aplicarse lo que cuenta el P. Leonardo Castellani de cierto exégeta que "corta, recorta, suprime, desarma y ensambla; y 'reconstruye'... Dios le perdone. Eso no se ha de hacer. Hacer mangas y ca-

(79) O. c., p. 167.

(80) H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, Paris, 1965, p. 398.

(81) O. c., p. 66.

(82) R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* T. I, p. 3; citado por H. de Lubac, o.c., p. 67.

(83) *Aux prises avec Dieu*. La Théologie protestante du XIX siècle, Paris, 1969, p. 333; cit. idem p. 66. El subrayado es nuestro.

(84) O. c., p. 34.

(85) Cf. León XIII, *Providentissimus Deus*, o.c., T. I, p. 501.

pirotes con los textos evangélicos no es lícito, hay que dejar eso a los racionalistas; un católico debe abstenerse; y un hombre de ciencia también..."⁽⁸⁶⁾. Hacen el papel del mecánico que se entretenía en despanzurrar los motores, desarmándolos pieza por pieza, contemplándolas luego cuidadosamente sin saber armarlas de nuevo de modo que el motor no podía cumplir su fin propio: andar.

Una exégesis así se hace del todo inútil para que los hombres puedan alcanzar el fin propio que Dios se propuso al componer la Sagrada Escritura: "útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia" (2 Tim. 3,16). Olvidan el consejo: "No se detengan a mitad del camino"⁽⁸⁷⁾, ignorando que "los métodos histórico-críticos son una senda para la exégesis, no su meta"⁽⁸⁸⁾, y terminan siendo impotentes para dar vida a los huesos secos a que han reducido las Santas Escrituras.

Porque la Sma. Virgen hace en el Magnificat, según algunos, un midrash haggádico (género literario que consiste en la reelaboración de un "texto bíblico antiguo en función de una preocupación espiritual nueva"⁽⁸⁹⁾, J. R. Forrestel —entre otros— se considera con derecho para sostener que la Sma. Virgen no pronunció el Magnificat⁽⁹⁰⁾. Con lo que se demuestra su ignorancia acerca de las costumbres que, aún hoy, tienen las mujeres piadosas del pueblo⁽⁹¹⁾.

Algo semejante hay que decir del uso que hacen del género literario etiológico (en que se explican las causas de los hechos narrados). No debe negarse "a priori" la realidad histórica, que es la causa de los hechos narrados, como si fuesen una pura ficción; sería como afirmar que la historia de la Basílica de Luján y de la Imagen de la Virgen fue una ficción posterior en orden a dar una explicación de las grandes y masivas peregrinaciones actuales.

Parafraseando a Chesterton podríamos decir que si los exégetas del futuro siguen siendo como no pocos exégetas de hoy deducirán cosas interesantes del género literario de las "memorias", tan propio del siglo XX⁽⁹²⁾; comparando, por ejemplo, las Memorias de Churchill, Montgomery, Nixon, De Gaulle, etc., con las del Cardenal Joseph Mindszenty dirán: que nunca el Cardenal estuvo preso, porque ninguno de los otros lo estuvo, o que el Cardenal no fue eclesiástico ya que los demás no fueron hombres de Iglesia. ¿No hemos visto algo semejante en base

⁽⁸⁶⁾ Las Parábolas de Jesucristo, Buenos Aires, 1960, p. 294.

⁽⁸⁷⁾ Instr. Sancta Mater Ecclesia.

⁽⁸⁸⁾ H. Zimmermann, Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento, Madrid, 1969, p. 3.

⁽⁸⁹⁾ M. García Cordero, Problemática de la Biblia, Madrid, 1971, p. 32.

⁽⁹⁰⁾ Old Testament background of the Magnificat, Marianical Studies 12, 1961, pp. 205-244; citado por J. Meinvielle, o.c., p. 353.

⁽⁹¹⁾ Cf. F. M. William, Vida de María, la Madre de Jesús, Barcelona, 1950, pp. 86-87.

⁽⁹²⁾ Cf. El hombre eterno, Buenos Aires, 1948, p. 53.

a las comparaciones de la Biblia con el Código de Hammurabi, las Tablas de Kerkut, las leyes de Eshnuma, el Código de Lipt Ishtar, el poema de Guigalmés?

No han faltado quienes sostienen que al cambiar la imagen ptolemaica del mundo por la imagen copernicana, debe cambiarse los enunciados bíblicos. Tomando como ejemplo de este dislate el cambio que se pediría en la consideración del misterio de la Ascensión del Señor escribe Urs von Balthasar, con un dejo de ironía: "O ¿es que sería para nosotros lo mismo que, para mostrar a hombres sensibles que se va al Padre, Cristo se hubiera hundido bajo tierra? ¡No obremos más tontamente de lo que somos y no hinchemos tales trivialidades como si con el cambio de la imagen del mundo se derrumbara la mitad de la revelación bíblica!"⁽⁹³⁾.

Es evidente que todos estos errores destrozan el sentido primero de la Escritura, al no seguir, como prescribe León XIII "el sabio precepto de San Agustín de 'no apartarse en nada del sentido literal y como obvio, a no ser que tenga alguna razón que le impida ajustarse a él o que haga necesario abandonarlo'. Esta regla debe observarse con tanta más firmeza cuanto que en medio de un tan grande deseo de innovar y de tal libertad de opiniones, existe el peligro de extraviarse"⁽⁹⁴⁾. Por no respetar el sentido literal muchos trabajos de exégesis acaban por ser un galimatías fenomenal como puede verse en tantos apuntes mimeografiados, que circulan aquí y allá, y nos recuerdan aquel dicho: "Cuando digo Diego no digo Diego, sino digo digo".

Y así nos encontramos con que si Cristo dice "fuego" (Mt. 25,41), ellos entienden no-fuego; si Cristo dice "Voy a prepararos el lugar" (Jn. 14,3), ellos afirman que el cielo no es un lugar; si Cristo dice "No separe el hombre lo que Dios ha unido" (Mt. 19,6), ellos sostendrán "Não una o homem o que Deus separou"⁽⁹⁵⁾; si Cristo dice "¡Qué angosta es la senda que lleva a la vida y cuán pocos dan con ella!" (Mt. 7,14), ellos decretarán que todos se salvan; si Cristo dice "Yo expulso demonios" (Lc. 13,32), ellos dirán que no existen endemoniados; si Cristo dice "Palpadme" (Lc. 24,39), ellos insinuarán que resucitó impalpable; si Cristo dice "Esto es mi cuerpo" (Lc. 22,19), ellos interpretarán "Esto significa mi cuerpo"; si Cristo dice que resucitará "al cabo de tres días" (Mc. 9,31), ellos asegurarán que fue en el mismo instante de su muerte cuando resucitó...

También destrozan el sentido literal quienes ignoran los géneros literarios, que son las formas literarias con las que se reviste un pensamiento, teniendo cada uno de esos géneros "su" tipo de verdad; no es lo mismo el género poético, que el profético, que el sapiencial, que el

⁽⁹³⁾ Seriedad con las cosas, Salamanca, 1969, p. 84.

⁽⁹⁴⁾ León XIII, Providentissimus Deus, o.c., T. I, p. 498.

⁽⁹⁵⁾ En Vozes (Revista de los franciscanos del Brasil), Petrópolis, Brasil, año 63, Nº 6 (1969) 481.

histórico. A nadie cuerdo se le ocurrirá buscar las reliquias del rico epulón, del buen samaritano, o las semillas de la parábola del sembrador. Ni tomará al pie de la letra lo de ser "sal de la tierra" (Mt. 5,13), que es una metáfora, ni tampoco creará que es un mandato la mutilación de que nos habla el Apóstol (Gal. 5,12), que es un sarcasmo. Enseña Pío XII que el exégeta católico debe conocer bien los géneros literarios y esto "no puede descuidarse sin gran detrimento de la exégesis católica" (96). Evidentemente que el Papa se refiere al conocimiento científico de los géneros literarios y no que propicie su uso como un brulote para destruir el carácter sobrenatural e histórico de la Biblia, aplicándolo "a priori" como principio negador de lo sobrenatural e histórico, lo cual llevaría al escepticismo más radical con respecto a toda la historia bíblica y salvífica, ni tampoco que se use de comodín para justificar cualquier arbitrariedad y sofisma.

c. **La crítica bíblica usada con mentalidad dogmática.** Hemos de destacar, por último, el carácter provisorio y contingente de la exégesis científica para advertir el error en que caen aquellos que atribuyen a sus hallazgos un valor poco menos que dogmático cuando las más de las veces no superan el plano de lo hipotético. Los tres ejemplos que pondremos los hemos tomado del libro de José Caba S.J. (97).

—El primero de ellos se refiere al texto de **las tentaciones de Jesús**. Para M. Dibelius y otros se trata de una pieza apologética originada en la comunidad postpascual; para R. Bultmann y otros es el fragmento de una catequesis ordenada a inculcar una actitud religiosa verídica; para P. van Iersel es una elaboración midráshica de un relato tradicional auténtico; para H. J. Holtzmann es un resumen dramático que condensa en una escena única diversas tentaciones menos espectaculares de Jesús a lo largo de su ministerio; J. Dupont sostiene la historicidad esencial del relato y no ve motivo para que se excluya la idea de que provenga de Jesús en persona (98).

—El segundo ejemplo es el de las diversas maneras de concebir **la división del evangelio de S. Mateo**. Para E. Nestlé, B. Bacon, J. Findlay, W. Davies, L. Vaganay (99), P. Benoit (100) y otros, el evangelio de S. Mateo se divide en cinco partes; M. Enslin ya desde el comienzo se opuso a ello (101); aún hoy W. Trilling (102) y F. Neirynck (103) no le tienen mucha simpatía a dicha hipótesis; algunos autores no ponen

(96) Divino Afflante Spiritu, o.c., T. II, p. 1643.

(97) **De los Evangelios al Jesús histórico**, Madrid, 1971, passim.

(98) L'origine du récit des tentations de Jésus au désert, en Rev. Biblique 73 (1966) 30-75.

(99) **Le problème synoptique**. Une hypothèse de travail, Paris, 1954, pp. 199-208.

(100) L'Évangile selon Saint-Matthieu, en La Sainte Bible, Paris, 1961, pp. 1287 s.

(101) The Five books of Matthew, Harvard Theolog. Review, 23, pp. 67-97.

(102) **Das wahre Israel**, München, 1964, p. 217.

(103) **De Jésus aux Évangiles**, Gembloux, 1967, pp. 54 ss.

cinco libros sino seis (104); otros ponen ocho partes (105); otros once (106); otros ponen sólo dos libros (107). ¡Hay para elegir!

—El tercer ejemplo se refiere a **la estructuración del evangelio de S. Juan**. Algunos ven en este evangelio una estructuración simbólica, mediante un paralelismo entre los siete días del comienzo de la actividad de Jesús y la semana de la primera creación (108), o con los siete signos de Moisés en Egipto (109); para otros se trata de una estructuración numérica (110); otros sostienen una estructura litúrgica (111); otros una estructura temática (112); los más parece que ven una progresiva manifestación dramática (113).

Por estos tres ejemplos se percibe claramente la contingencia y precariedad de la exégesis científica que no pocas veces se debate en un tembladeral de opiniones contrarias, divergentes y contradictorias. Ya estamos acostumbrados a ello, a lo menos en parte, porque desde H. S. Reimarus, D. F. Strauss, H. Paulus, F. Baur, B. Bauer, A. Schweitzer, A. Harnack, A. Loisy, J. M. Robertson, P. Couchoud, R. Bultmann, como certeramente señala Albert Lang, "cada teoría combate a las demás y toda nueva teoría es la tumba de la anterior" (114).

III. ADVERTENCIAS PARA UNA MEJOR INTERPRETACIÓN

DE LA SAGRADA ESCRITURA

Dada la gravedad de la situación nos parece conveniente sugerir humildemente, en base a las enseñanzas de la Iglesia, algunas reglas prácticas que puedan ayudar a no perder la recta orientación.

(104) A. Wikenhauser, **Introducción al Nuevo Testamento**, Barcelona, 1960, p. 150; J. Schmid, **Das Evangelium nach Matthäus**, Regensburg, 1952, pp. 21 s (en la ed. española: Herder, Barcelona, 1967, p. 38).

(105) W. C. Allen, A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew, en International Critical Commentary, Edinburgo, 1907, pp. LXIV s.

(106) J. Knabenbauer, **Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum**, T. II, en Cursus Sacrae Scripturae, Parisiis, 1922, pp. 29 s.

(107) E. Krentz, **The Extent of Matthew's Prologue**. Towards the Structure of the First Gospel, en Journal of Biblical Literature 83 (1964) 409-414.

(108) M. Boismard, **Du Baptême à Cana**, Paris, 1956, pp. 14 s.; Th. Barrosse, The seven days of the new creation in the John's Gospel, en The Catholic Biblical Quarterly 21 (1959) 507-516.

(109) R. G. Smith, Exodus typology in the fourth Gospel, en Journal of Biblical Literature 81 (1962) 329-342.

(110) F. Quiévreux, La structure symbolique de l'Évangile de S. Jean, en Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 33 (1953) 123-165.

(111) D. Mollat, L'Évangile selon Saint Jean, en Sainte Bible, Paris, 1961, p. 1395.

(112) C. H. Dodd, **The Interpretation of the Fourth Gospel**, Cambridge, 1953, pp. 289-443.

(113) A. Feuillet, **El Cuarto Evangelio, Introducción a la Biblia**, T. II, Barcelona, 1970, pp. 564-565; I. de la Potterie, Il Vangelo di San Giovanni, en Introduzione al Nuovo Testamento, Marcelliana-Brescia, 1961, p. 583.

(114) **Teología Fundamental**, T. I, Madrid, 1966, p. 65.

1. Primera regla

La primerísima regla para penetrar en el verdadero contenido de la Sagrada Escritura es la fe, la fe sobrenatural, la fe católica. En rigor, la inmensa mayoría de los diversos ataques a las Divinas Letras se debe a una fe tibia, si no directamente a la apostasía, porque así como una persona que tiene fe viva en la presencia real de Cristo en la Eucaristía jamás cometerá el sacrilegio de mezclar hostias aún no consagradas en un copón de hostias ya consagradas, análogamente, quien tenga fe en la Palabra de Dios jamás tolerará el sacrilegio de mezclarla con teorías, hipótesis y fantasías humanas que contradigan dicha Palabra. Por eso bien dice Orígenes en su Comentario al Evangelio de S. Juan que nadie puede tener verdadera inteligencia de la Escritura si no se ha reclinado, como el cuarto evangelista, sobre el pecho del Señor, y no ha recibido de Jesús a María por Madre ⁽¹¹⁵⁾. "Quien equipado con todas las técnicas del saber filológico e histórico se acerca a interpretar la Sagrada Escritura y no se preocupa de añadir la experiencia fundamental, de la que nos habla el mismo Nuevo Testamento, es decir, la fe, ese tal jamás llegará a conocer la realidad que nos comunica en su mensaje el Nuevo Testamento" ⁽¹¹⁶⁾.

Por mucho que presuma la exégesis "científica", si se reduce a sus solos métodos histórico-críticos (crítica textual, crítica literaria, historia de las formas e historia de la redacción) es impotente para desentrañar el sentido teológico de los textos bíblicos, sólo captables a la luz de la fe. Por desgracia hay quienes olvidan que "aun trabajando la exégesis con los métodos históricos, no se la puede poner entre las disciplinas puramente históricas, sino entre las teológicas" ⁽¹¹⁷⁾.

La función del verdadero exégeta es la interpretación teológica de los datos revelados a la luz de la fe.

2. Segunda regla

La segunda regla para penetrar el sentido auténtico de la Escritura es un conocimiento vital de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia, nacido de su lectura frecuente y meditada consideración. Mucho ayuda a interpretar el dato bíblico, por ejemplo, la lectura de las "Homilías sobre San Mateo" de S. Juan Crisóstomo, las "Enarraciones sobre los Salmos" y los "Tratados sobre el Evangelio de San Juan" de S. Agustín, el "Tratado sobre el Evangelio de San Lucas" de S. Ambrosio, las obras de S. Jerónimo, los valiosísimos Comentarios, "Catena aurea" y Lecturas de S. Tomás de Aquino, que "les lleva la palma a todos ellos" (los demás escolásticos) ⁽¹¹⁸⁾. De estos eminentes maestros de la Tradición dice el sabio Pontífice Pío XII que "aun cuando a veces estaban menos pertrechados de erudición profana y conocimiento de lenguas que los in-

⁽¹¹⁵⁾ Cf. para la cita A. Sáenz, o.c., p. 11.

⁽¹¹⁶⁾ H. Schlier, *Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg, 1964, p. 11; citado por Zimmermann, o.c., p. 286.

⁽¹¹⁷⁾ R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie. Stand der Forschung*, Bibl. Handbib. I, München, 1963, p. 13.

⁽¹¹⁸⁾ León XIII, *Providentissimus Deus*, o.c., T. I, p. 493; véase allí los demás Santos Padres, Doctores y Escritores eclesiásticos que cita el Pontífice.

terpretes de nuestra edad, sin embargo, en conformidad con el oficio que Dios les dio en la Iglesia, culminan por cierta suave perspicacia de las cosas celestes y admirable agudeza de entendimiento, con las que íntimamente penetran las profundidades de la Divina Palabra, y ponen en evidencia todo cuanto puede conducir a la ilustración de la doctrina de Cristo y santidad de vida" ⁽¹¹⁹⁾.

Esa es la razón por la cual los comentarios de los Padres y Doctores enervorizan, edifican, animan, nos llevan a la práctica de las virtudes. Su unción por lo sagrado nos hace gustar de la Sagrada Escritura, mientras que, por el contrario, muchas obras exegéticas modernas sólo causan dudas, turbación, sequedad, disgusto y abandono de las Letras Santas. Véase, por ejemplo, la enorme distancia que media entre la explicación que da S. Agustín al hecho de que Abraham, para salvarse de la muerte, hiciese pasar a Sara por hermana suya (cf. Gen. 12,11 ss), y la que ofrece un exégeta hodierno. Para el Santo, Abraham "calló que era su esposa, pero no lo negó, encomendando a Dios velar por su castidad y precaviendo, como hombre, las asechanzas humanas. Si no tomara todas las precauciones posibles contra el peligro, se diría que tentaba a Dios, no que esperaba en Él" ⁽¹²⁰⁾, mientras que para el exégeta moderno el gran Patriarca, padre de los creyentes, era simplemente "un beduino ladino" ⁽¹²¹⁾.

3. Tercera regla

La tercera regla es la más estricta fidelidad al Magisterio de la Iglesia, como enseña S. Tomás. "Es una verdad cierta que el juicio de la Iglesia universal no puede errar en lo que es objeto de fe. Por consiguiente, en materia de las Escrituras es necesario atenerse más a la opinión del Papa, a quien compete pronunciarse decisivamente en lo que atañe a la fe, que a la opinión de otras personas por sabias que sean" ⁽¹²²⁾. Porque el Señor "no ha confiado la interpretación auténtica de este depósito a cada uno de los fieles, ni aún a los teólogos, sino sólo al Magisterio de la Iglesia" ⁽¹²³⁾.

Para quien tenga la fe católica es cosa muy clara que "si los ángeles hablaran contra la determinación de la Iglesia Romana, no habría que creerlos, según dice S. Pablo: 'Si un ángel de Dios os anunciara un evangelio distinto del que hemos predicado, sea anatema' (Gal. 1,8)" ⁽¹²⁴⁾, porque "dado caso que la Sagrada Escritura debe leerse e interpre-

⁽¹¹⁹⁾ Divino Afflante Spiritu, o.c., T. II, pp. 1639-40.

⁽¹²⁰⁾ *La Ciudad de Dios* 16, 19, BAC T. II, Madrid, 1965, pp. 232-233.

⁽¹²¹⁾ J. Chaine, *Le livre de la Génèse*, Paris, 1949, p. 188.

⁽¹²²⁾ Incluye la cita J. Collantes, *La Iglesia de la Palabra*, T. I, Madrid, 1972, p. 129.

⁽¹²³⁾ Pío XII, *Humani Generis*, o.c., T. II, p. 1798.

⁽¹²⁴⁾ S. Vicente Ferrer, *Biografía y escritos*, BAC, Madrid, 1956, p. 447.

tarse con el mismo Espíritu con que fue escrita" (125) y "que entre Cristo Nuestro Señor, Esposo, y la Iglesia su Esposa, es el mismo Espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras almas" (126), se sigue que es metafísica y teológicamente imposible que haya contradicción entre la enseñanza de Dios por la Iglesia y la enseñanza de Dios por la Escritura.

Los exégetas deben ser "escrupulosos en no apartarse jamás de la doctrina común o de la tradición de la Iglesia ni siquiera en cosas mínimas, aprovechando los progresos de la ciencia bíblica y los resultados de los estudiosos modernos, pero evitando del todo las temerarias opiniones de los innovadores" (127).

4. Cuarta regla

La cuarta regla para interpretar la Sagrada Escritura es el recurso legítimo a todos los medios humanos que conducen a una mejor penetración del Divino Texto. La Iglesia nunca ha despreciado la recta razón humana, por el contrario, siempre la ha enaltecido porque, cuando se subordina a la fe, es sanada, elevada, perfeccionada, dignificada. Cuando la razón es informada por los sanos principios de la filosofía perenne se hace aptísima para la sana y recta comprensión del dato bíblico, en cambio, cuando la Escritura es operada con el estrábico instrumental de las falsas filosofías, todo queda falseado.

Por eso es mucho de alabar el trabajo paciente, serio, sabio, sacrificado y perseverante de tantos buenos exégetas católicos, a los que hay que apoyar y alentar para que continúen incansablemente su impropia labor. A ellos no sólo permite la Iglesia utilizar rectamente las nuevas técnicas exegéticas, sino que aconseja su uso, donde convenga y con cautela. Una exégesis prudente que ocupe su exacto lugar y no se desorbite, es un auxiliar poderosísimo para la Teología, para el Magisterio y para la renovación misma de la Iglesia. En cambio, las exégesis de tipo modernista sólo conducen a la demolición de la Teología, del Magisterio y de la misma Iglesia.

Hay que ser muy prudente. Un error minúsculo de exégesis referente al más pequeño "logión" (dicho del Señor) puede alterar la imagen de Jesús como dice R. Schnackenburg: "Todo el que se ocupa de textos sinópticos y es consciente de la problemática que encierran, sabe mucho de dificultades para calibrar certeramente su originalidad, forma originaria y sentido primitivo de un logión. Pero si además de esto se considera o se deja de considerar un logión como palabra auténtica de Jesús, sufre un desplazamiento la imagen total de Jesús" (128).

(125) Dei Verbum, Nº 12; cf. Benedicto XV, Spiritus Paraclitus, o.c., T. I, p. 946.

(126) S. Ignacio de Loyola, Ejercicios Spirituales (365), Apost. de la Prensa, Madrid, 1956, p. 198.

(127) Instr. Sancta Mater Ecclesia.

(128) Reino y Reinado de Dios, Madrid, 1970, p. 180.

Asimismo no es exacto lo que J. Jeremias — como otros muchos — sostiene, a saber, que en exégesis lo único que interesa es ir "tan lejos como sea posible dar, con seguridad, en el blanco de la 'ipsissima vox Iesus'..." porque "nadie sino el Hijo del Hombre mismo y su Palabra puede dar todo su poder a nuestra predicación" (129). No es exacto porque "todas las afirmaciones del autor inspirado tienen no solamente un valor relevante desde el punto de vista teológico, sino al mismo tiempo fuerza para someternos y obligarnos" (130).

Tampoco es exacto que sólo interese la problemática isagógica o introductoria, que es la impresión que deja la obra de muchos exégetas. Al fin y al cabo "poco importa que los hechos o sucesos narrados en la Biblia lo estén por un autor inspirado o por otro; que la redacción actual sea una recopilación de diversos escritos primitivos, o la consignación escrita de diversas tradiciones conservadas vivas en el pueblo; que estas recopilaciones se deban a una sola mano o se reconozcan en ella diversas redacciones, diversos autores, diversos tiempos" (131). Poco importa ello si el exégeta se olvida que está ante la Palabra de Dios, y que es esa Palabra la que, por sobre todas las cosas, interesa.

Por último, debemos tener con los exégetas "suma caridad, pues incluso intérpretes de fama notoria, como el mismo San Jerónimo, solamente consiguieron un éxito relativo en sus tentativas de resolver las cuestiones de mayor dificultad" (132), recordando siempre la enseñanza de S. Tomás de Aquino: "Nuestra fe se apoya en la revelación hecha a los Apóstoles y Profetas que escribieron los libros canónicos, y no en revelaciones que hayan podido hacerse a otros doctores. Por esto dice San Agustín: 'Sólo a los libros de la Escritura llamados canónicos aprendí yo a conceder la prerrogativa de creer firmísimamente que ninguno de sus autores erró en lo que escribió. Los otros libros los leo con tal disposición, que, sea cual fuere la ciencia y autoridad de sus autores, no por ello me muevo a tener por cierto lo que ellos pensaron o escribieron'" (133).

EPÍLOGO

Dios, que es tan poderoso como para sacar bien del mal (134), sabrá utilizar toda la actual avalancha destructura de la Biblia en favor de una fecunda floración de nuevos y renovados trabajos exegéticos, de una mayor preocupación por conocer la Escritura, de un contacto mejor y más asiduo de todos los fieles con la Palabra de Dios. Pero mientras tanto hemos de estar muy prevenidos frente al peligro de la mala exégesis.

(129) Las Parábolas de Jesús, Navarra, 1974, p. 12.

(130) Zimmerman, o.c., p. 187.

(131) J. Collantes, o.c., T. I, pp. 170-171.

(132) Instr. Sancta Mater Ecclesia.

(133) S. Th. I, q.1, a.8, ad 2.

(134) Cf. Gen. 50,21.

La buena exégesis se distingue de la mala por sus efectos: "por sus frutos los conoceréis" (Mt. 7,16). Si la lectura de un exégeta no nos lleva a conocer, amar y servir mejor a Dios y al prójimo, el artículo o el libro que estamos leyendo es inconveniente ya que, en última instancia, "de estos dos mandamientos dependen toda la Ley y los Profetas" (es decir, toda la Sagrada Escritura: Mt. 22,40). Si no nos lleva a renovarnos, a abandonar el espíritu del mundo, el pecado y sus ocasiones, los placeres desordenados, si no contribuye a quemar hasta las raíces de nuestros vicios, y a ablandar nuestro duro corazón, es porque esa lectura no es del todo fiel a la Palabra de Dios: "¿No es mi Palabra como el fuego que quema —oráculo de Yavé— y cual martillo que tritura la roca?" (Jer. 23,29). Si no nos lleva a adherirnos de corazón a las enseñanzas auténticas del Romano Pontífice quiere decir que lo que leemos tergiversa las Escrituras Divinas.

No nos dejemos engañar y así no mereceremos el reproche del profeta Isaías: "Conoce el buey a su dueño, y el asno el pesebre de su amo, pero Israel no entiende, mi pueblo no tiene conocimiento" (1,3); seamos, por el contrario, fieles discípulos del rebaño de Cristo, conociendo su Voz, y no siguiendo el llamado de los extraños, de los que no entran por la puerta, antes huyamos de ellos ⁽¹³⁵⁾.

Resistamos, pues, "firmes en la fe" (1 Petr. 5,9) y "no sin entendimiento" (Ps. 32,9) el doble ataque —sobrenatural y natural— a los Libros Santos que efectúan el racionalismo y el docetismo bíblicos. Anímemonos constantemente a leer y meditar la Sagrada Biblia, porque "sécase la hierba y marchitase la flor, pero la palabra de nuestro Dios permanece para siempre" (Is. 40,8). Imitemos a los Santos de todos los tiempos que tan grande fruto sacaron de la Escritura, ellos que, como bien dice S. Antonio María Gianelli, "nunca se cansaron de leerla, de aprenderla de memoria, así como tampoco se saciaron nunca de llegar a ser cada vez más santos" ⁽¹³⁶⁾. Al fin y al cabo la "lámpara y puerta y fundamento de toda la Escritura" ⁽¹³⁷⁾ es Jesucristo, Nuestro Señor, el Único que tiene palabras de vida eterna.

P. CARLOS M. BUELA

⁽¹³⁵⁾ Cf. Jo. 10,4-5.

⁽¹³⁶⁾ G. Frediani, *El Santo de Hierro*, T. I, Córdoba - Argentina, 1958, p. 152.

⁽¹³⁷⁾ S. Buenaventura, *Breviloquio*, BAC, T. I, Madrid, 1945, p. 167.

EVOLUCION DE LAS DOCTRINAS HUMANAS SOBRE EL ORIGEN DE LOS PUEBLOS

Desde la más alta Antigüedad, el hombre ha tratado de dilucidar el misterio de su origen. La mayor parte de los filósofos e historiadores paganos se han consagrado al estudio del hombre, del origen y del carácter de los pueblos. Esta tarea era considerada como el cumplimiento de una orden divina. El templo de Delfos, dedicado a Apolo, dios de las ciencias y de las artes, llevaba sobre su frontispicio la famosa máxima "Conócete a ti mismo", que los sabios del Renacimiento, apasionados por la búsqueda de los orígenes físicos, volvieron a considerar como un llamado divino. Veremos más adelante a dónde llevó tal encantamiento.

1. La Cristiandad, una raza espiritual

Con el advenimiento del cristianismo, que daba solución al oráculo de Delfos, el interés por los orígenes cayó en descrédito. No era digno del nuevo hombre, engendrado y regenerado por Cristo, participante de su divinidad y de su inmortalidad, interesarse por las tradiciones humanas y por las fábulas paganas relativas a las genealogías y al origen de las naciones. Más aún, al tratar de descubrir, como en un espejo, su origen físico, el discípulo no podía menos que apartarse del Verbo, del cual debía ser el imitador y no un simple auditor o espectador. S. Pablo y Santiago ponen en guardia contra esta inclinación natural del viejo hombre que trata de descubrir la unidad y la juventud fuera del Nuevo Adán. No olvidemos que el nacimiento espiritual por el bautismo había engendrado una raza espiritual, la raza de los "domestici fidei" (Gal. 6,10), la "raza de Dios" (Act. 17,28), la "raza de los hombres que honran a Dios" (Eusebio), y viven en "la Ciudad de Dios" (S. Agustín), la "raza de los cristianos" (S. Bernardo), la "verdadera posteridad de Jesucristo" (Bossuet). Se puede decir que el racismo moderno ha sido la laicización y la parodia de este concepto espiritual. Ahora bien, como los miembros de esta raza "que no han nacido ni de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino de Dios" (Jo. 1,13), se habían convertido por herencia divina en "la verdadera raza israelita" (S. Justino),

la oposición entre gentiles y judíos estaba superada. Los cristianos no debían considerar al prójimo según la carne o según su grado de cultura o desarrollo, de tal manera que las diferencias físicas entre romanos y bárbaros, entre griegos civilizados y escitas nómades carecían de excesivo valor. En consecuencia ya no había más gentiles, ni judíos, ni griegos, ni bárbaros, ni escitas (Col.3,11 y Gal.3,28), pues la unidad espiritual de los hijos adoptivos de Dios había hecho desaparecer todas las distinciones físicas debidas al pecado del Viejo Adán.

Durante cerca de quince siglos la Cristiandad respetó estos principios, y nadie, ni clérigo ni laico, se atrevió a buscar en otro lugar que en el Génesis el origen físico del hombre y de los pueblos. Los romanos, vencedores de los galos, crearon en Galia una civilización gálico-romana, y el clero, reclutado de entre estos dos pueblos, nunca buscó en su distinto origen motivos de antagonismo. Sin embargo S. Agustín menciona de paso, en la *Ciudad de Dios*, la leyenda según la cual Eneas, después de la ruina de Troya, desembarcó en Italia, donde fue considerado como el padre de los latinos. Esta leyenda, conmemorada por Virgilio en la *Eneida*, podía ser admitida por los cristianos. También S. Pablo, antes de desembarcar en Italia, había recorrido, al igual que S. Pedro, el Asia Menor, y se había detenido en Troya. Por otra parte la historia de Eneas, a quien los romanos habían honrado como a un dios, y que, por su madre Venus, era nieto de Júpiter, el padre de los dioses, podría haber sido una figura imperfecta del misterio de la Encarnación y de la Redención. En cuanto a los galos o gálatas, S. Jerónimo y S. Isidoro de Sevilla, remitiéndose al Génesis, los hacían descender de Gomer, hijo mayor de Jafet y nieto de Noé. Esta tradición fue admitida por todo el mundo cristiano hasta el siglo VII.

Después de las invasiones nórdicas, los francos, habiendo ocupado la Galia, dieron a luz una nueva civilización franco-gálica, y sus reyes, vencedores de los romanos y convertidos al cristianismo, sucedieron al Imperio Romano. A fin de unir más estrechamente a los dos pueblos —franco y romano—, un jefe franco, llamado Childebrando, encargó a su historiador, el borgoñón Fredegair († 660), que redactase una *Crónica*, en la que se atribuía a los francos el mismo origen troyano que a los romanos. Según esta Crónica, los francos descenderían de un tal Franción, nieto de Príamo, rey de Troya, el cual era suegro de Eneas. Esta genealogía, que hacía de los francos los primos de los romanos, no era conocida en el siglo anterior, pues S. Gregorio de Tours, que era galo, se limita a decir en su *Historia* que ignora cuál haya sido el origen de los francos, venidos probablemente de Panonia, país ubicado al noreste del Mar Adriático. Fredegair, quizás para dar mayor crédito a su leyenda, hacía emigrar por la Panonia, bajo el mando de Franción —de ahí el nombre de “francos”—, a una parte de los troyanos vencidos que finalmente llegaron a Galia. Desde entonces la memoria de los galos o gálatas se perdió, y nadie habló más de bárbaros, de escitas o de

celtas. Franción, personaje imaginario, sirvió para completar la genealogía de los reyes francos, y nadie hizo de él un dios, ni siquiera un héroe. El culto de la nación, que surgió más tarde juntamente con la curiosidad por los orígenes nacionales, era totalmente desconocido en la República Cristiana de la Edad Media.

2. La dialéctica de las razas o la destrucción de la Cristiandad

Los hombres del Renacimiento, con su erudición, su espíritu crítico y su curiosidad científica e histórica, pretendieron demostrar fácilmente su superioridad sobre los monjes de la Edad Media, a los que trataron de ignorantes porque tenían otras ocupaciones y se mantenían fieles al concepto espiritual de la raza. Lo mismo sucedería en el siglo XVIII con el desarrollo de la economía: Bossuet notaba cómo era entonces una especie de martirio el ser considerado un hombre ajeno a los negocios. En el siglo XV, con el retorno a la lectura de los autores paganos, griegos o latinos, se volvió así a poner en cuestión el origen histórico de los galos y germanos. La inocente leyenda troyana no pudo resistir por largo tiempo a la crítica de los nuevos sabios. Estos convencieron a sus contemporáneos que era una vergüenza recibir su origen de un pueblo vencido, afeminado y asiático como los troyanos, y que su dignidad de sabios no les permitía seguir la opinión de los clérigos ignorantes. De este modo las antiguas Crónicas, escritas por los hombres más cultos de la Edad Media, en gran parte benedictinos, como Aimón, Sigeberto de Gemblours o Hugo de Fleury, cayeron en descrédito, y Ronsard, que había empezado a escribir una epopeya nacional en honor de Franción (*La Franciade*, 1572), no tuvo el coraje de terminarla. Pero al abrir la caja de Pandora, que la Iglesia mantuvo cerrada durante más de mil años, los sabios paganizantes del Renacimiento desencadenaron las guerras nacionales y abrieron las puertas a las guerras de razas.

Aunque las ideas novedosas se manifestaron primero en Italia y Francia, fue en Alemania donde empezaron las hostilidades. En 1496, un poeta bávaro, Henricus Bebelius, favorito del emperador Maximiliano, consagró un libro a la gloria de los germanos: de ellos, decía, descenden los pueblos más ilustres de la historia, como los franceses, los burgundos, los godos, los normandos y los ingleses; su coraje y su trabajo les mereció el honor de suceder al Imperio Romano; en cuanto a los galos, agregaba, no fueron más que germanos degenerados. En 1508, apareció otro libro del mismo tenor, titulado *Libellus de laudibus Germaniae*; su autor, Christophus Scheurl, originario de Nüremberg, lamentaba que Germania no gozase de más celebridad a pesar de haber sido “la fuente de toda nobleza” y la madre de todos los hombres ilustres. Años más tarde, el conde de Neuemar, originario del ducado de Juliers en Renania, hacía en su *De Francorum Imperio*, dedicado a Carlos V, un panegírico de Germania y sostenía que los galos habían sido exterminados por los francos. Finalmente Beatus Rhenanus, en un

libro publicado en 1531, pretendía que los galos habían sido absorbidos por los francos. Todos estos escritos hacían de Francia una colonia alemana y favorecían los proyectos de la monarquía universal de Carlos V.

Los galos “degenerados”, “exterminados” o “absorbidos” por los francos no se dignaron contestar. Sin embargo, en 1566, un ilustre jurista francés, Juan Bodín, escribió sobre el origen de los galos, dando a conocer afirmaciones que había encontrado parcialmente en las obras de Estrabón, Tito Livio y Plutarco, y que tuvieron gran éxito. En su *Methodus ad facilem Historiarum cognitionem* (1566), Bodín sostenía que los galos eran celtas que emigraron de Alemania para escapar a la dominación romana; tomaron el nombre de “francos” a fin de manifestar que eran verdaderamente libres. Esta teoría constituía una hábil refutación de la orgullosa tesis alemana, pues confundía galos y francos, al mismo tiempo que alentaba el gusto de los franceses por la libertad, gusto que la Reforma había avivado. Además el judaizante Bodín aprovechaba la gran confusión reinante acerca de los orígenes de los pueblos —que algunos autores consideraban como aborígenes, y otros como descendientes de héroes o dioses como Tuiscón, Danus, Hércules o Venus—, para mostrar discretamente su menosprecio por los gentiles y su admiración por los judíos que eran los únicos en conocer su genealogía. Fomentó así aquel orgullo racial judío que permitiría a un Ishac Cardoso escribir más tarde en *Las Excelencias de los Hebreos* (Amsterdam, 1679): “Las gentes del mundo no proceden de un padre, ni siguen una Ley. En cuanto a las generaciones, todas están mezcladas entre sí; ninguno puede decir que es italiano, español, tudesco o griego, y así los de las otras gentes, porque todas están confusas y revueltas entre sí... Ninguna nación puede decir que es una, sino Israel”⁽¹⁾. De este modo, bajo el soplo del demonio del Renacimiento, lo que antes había hecho la fuerza y la grandeza de la República Cristiana se tornaba contra los pueblos seducidos. La “verdadera raza israelita” se esfumaba frente al “Israel según la carne”: de nuevo hubo gentiles y judíos, bárbaros y escitas o celtas.

El común origen céltico de los galos y de los germanos, a quienes Estrabón y Plutarco consideraban como hermanos de acuerdo al sentido de la palabra “germanus”, hubiera podido hacer reinar la paz entre las grandes naciones europeas. Un sacerdote bretón, Dom Pezron, lo creyó sinceramente, y escribió una obra notable, *L'antiquité de la nation et de la langue des Celtes* (1705), en la cual se apoya sobre el estudio de los idiomas para demostrar el origen céltico de los galos,

(1) Este texto se inspira indudablemente en Bodín, el cual escribía al fin del tratado mencionado: “Ex his ergo intelligitur, omnes homines tum peregrinationibus, tum etiam coloniarum multitudine ac frequentia, tum bellis et servitute jampridem ita confusos, ut nulli de originis antiquitate ac vetustate, praeter Hebreos, gloriari possunt. Igitur soli Hebraei generis antiquitate certissima populis omnibus praestant”.

germanos, latinos y griegos. También un pastor alemán, de origen francés, Pelloutier, inspirado por el mismo espíritu de conciliación, escribió una *Histoire des Celtes* (1741). Sin embargo las rivalidades nacionales llegaron a ver incluso en este origen físico común sostenido por primera vez por Bodín, una oportunidad de hacer prevalecer sus propias pretensiones. Audigier, en un libro titulado *L'origine des Français et de leur Empire* (1676), sostenía que los germanos eran efectivamente galos en cuanto a sus orígenes, pero agregaba, para satisfacer las ambiciones territoriales de Luis XIV, que los galos habían colonizado Alemania. Entonces Leibniz mismo intervino, y poniendo su prestigio de filósofo al servicio de su nación, hizo provenir a los francos de las orillas del Mar Báltico, y no de Galia. Pero Leibniz se vio a su vez refutado por un sabio jesuita francés, el P. Tournemine, el cual defendió, en 1716, la teoría del origen galo de los francos. Esta guerra fría de los orígenes no tenía salida. Más tarde, en 1780, un prusiano, Hertzberg, alarmado por la simpatía que Federico el Grande sentía por los romanos, pronunció un discurso, en la Academia de Ciencias y Bellas Artes de Berlín, en donde volvía a agitar las ideas de Bebelius, Scheurl y Neuemar, en orden a probar cómo los germanos, que reinaban sobre todas las naciones europeas, habían sido no sólo los sucesores sino los exterminadores de los romanos.

Cuando uno lee todas estas historias y recuerda lo que fue la gran unidad cristiana fundada por Jesucristo gracias a la palabra inspirada de los Apóstoles, no cabe duda que el Renacimiento, que despertó el gusto de las antigüedades paganas y excitó la curiosidad por los orígenes naturales, ha sido ante todo el adversario del cristianismo. Estas pasiones, canalizadas por un espíritu lleno de astucia, no sólo engendraron el orgullo nacional que provocó la desmembración de la República Cristiana, sino que dieron armas a la Revolución contra las naciones herederas de sus despojos. Los emperadores y reyes que aprovecharon la teoría de las nacionalidades para extender su poder no se dieron cuenta que así preparaban la ruina de la propia monarquía. Sin embargo la historia lo atestigua.

En el siglo XVIII, la mayor parte de los franceses cultos tales como Boulainvilliers, Montesquieu y los abates de Vertot y Dubos, admitían el origen germánico de los francos o franceses. El abate de Mably, uno de los principales animadores de la Revolución francesa, presentaba a los francos, en sus *Observations sur l'histoire de France* (1765), como los libertadores de los galos oprimidos por los romanos, y a Carlomagno como “un príncipe a la vez filósofo, legislador, patriota y conquistador”, respetuoso de los “derechos imprescriptibles del hombre”. Pero Mably añadía: “Apenas los francos se hubieron establecido en Galia, fueron corrompidos por sus riquezas y las costumbres romanas, y perdieron su antiguo genio”. No faltaba más para comunicar al abate Sieyès el odio de los francos. El nombre de éstos se volvió sinónimo no de “libre” sino de “feroz”, y de libertadores se convirtieron

en tiranos. El sacerdote revolucionario incitó al Tercer Estado, supuesto heredero de la sangre de los galos, a reenviar a los bosques de Francia a estos bárbaros que formaban un "pueblo aparte", un "falso pueblo" ⁽²⁾. Esta teoría de la dualidad nacional, que rompía la unidad de la nación francesa, había sido inventada medio siglo antes por el conde de Boulainvilliers con un propósito muy distinto. Este gran señor quería defender los privilegios de la antigua nobleza feudal de origen franco contra las usurpaciones del poder real, al cual él reprochaba haberse aprovechado de la servilidad de los burgueses ennoblecidos, galos de origen, para fundar la monarquía absoluta. "Los latifundios, escribía Boulainvilliers en su *Essai sur la noblesse* (1732), han pasado a mano de los favoritos, usureros, 'gens de robe', mientras que la nobleza despojada, menospreciada, se reduce a unas pocas familias que apenas recuerdan su antigua grandeza". Ahora, en 1789, con el abate Sieyès y sus secuaces, esa teoría se volvía contra la nobleza en general, y entregaba víctimas al cadalso. Los francos dejaron de ser considerados como galos emigrados al norte del Rin por amor a la libertad; no fueron sino bárbaros, los bárbaros de la Antigüedad pagana. De este modo, los historiadores de la Revolución francesa elaboraron una nueva versión de la historia de Francia, que se puede resumir en estas lapidarias frases de un contemporáneo, el sabio naturalista Lacépède: "Entonces los bárbaros del norte salieron de sus bosques y conquistaron toda Europa. El árbol de la civilización fue cortado por el hacha de estas bandas salvajes". Así la historia, puesta al servicio de las pasiones humanas, daba razón a Sieyès y justificaba la Revolución.

En resumen, el orgullo nacional, fruto envenenado de la curiosidad del Renacimiento por los orígenes físicos, después de apoyar la monarquía universal de Carlos V, de prestar sus servicios a las conquistas de Luis XIV, y de justificar las reivindicaciones de la nobleza feudal contra la monarquía absoluta, terminó por destruir todo, imperio, reinados y nobleza. Mañana le tocará el turno a las naciones. Terrible lección para los que se dejan conducir ciegamente por teorías pseudo-científicas, pasiones políticas y slogans.

Napoleón alcanzó a superar por algún tiempo las divisiones intestinas mediante la movilización de los franceses contra el enemigo exterior. Además, con el propósito de reunir todas las fracciones bajo su poder, encargó a un miembro de la vieja nobleza, el conde de Montlosier, que escribiera una nueva historia de Francia que alentara y apoyara su gran sueño: el Imperio Napoleónico sucesor del Imperio Romano-Germánico. Pero el historiador no se conformó a los deseos del emperador, y la obra, que atestiguaba la existencia de "dos pueblos diversos en el Estado", apareció solamente después de la caída del Imperio. El retorno de los Borbones no fue más que una restauración

⁽²⁾ "Qu'est-ce que le Tiers-Etat? Tout. -Qu'a-t-il été jusqu'ici? Rien. -Que demande-t-il? Devenir quelque chose" (1789).

artificial y sólo una restauración religiosa hubiera podido borrar de los espíritus la idea de la dualidad de razas. Desgraciadamente los católicos de valor pertenecían todos a la generación anterior al 89 y sus esfuerzos no suscitaron sino un romanticismo religioso que contó más con oyentes que con actores.

El antagonismo de las dos razas, que había provocado tantos crímenes, alcanzó su paroxismo entre los años 1814 y 1820. Parecía entonces que el espíritu de división, que soplaba sobre Europa desde el Renacimiento y la Reforma —Joseph de Maistre decía de ella que era "el error protestando contra la unidad"—, multiplicaba sus esfuerzos por temor a una verdadera restauración católica. Dos diarios contemporáneos, *Le Censeur européen* y *Le Constitutionnel*, desarrollaron la tesis de los pueblos enemigos. El primero publicó entre otros un artículo de un gran historiador, Agustín Thierry, *Sur l'antipathie de race qui divise la nation française*: "Creemos que somos una nación, decía, y de hecho somos dos naciones sobre la misma tierra, dos naciones enemigas... Hay dos bandos sobre el suelo de Francia". Y *Le Constitutionnel* insistía: "Nunca los vencidos podrán ser los amigos de los vencedores y la muerte de los primeros es necesaria para la salvación de los otros". Por otra parte, un político protestante, Guizot, agitaba el fantasma de la guerra civil para intimidar a los partidarios de la contra-revolución. En un panfleto dirigido contra la Restauración escribía: "La Revolución ha sido una guerra, la verdadera guerra, tal como el mundo la conoce entre pueblos extranjeros... La Revolución ha sido un desquite, el triunfo y la venganza de una mayoría durante mucho tiempo oprimida contra una minoría durante mucho tiempo en el poder" ⁽³⁾. Estas afirmaciones incendiarias abrieron los ojos de un grupo de franceses que unían un profundo conocimiento de la historia con una sólida formación católica, y no se dejaban llevar por la opinión y las pasiones. De Bonald publicó, en 1820, un magnífico artículo *Sur les Francs et les Gaulois*: "El crescendo de las doctrinas revolucionarias, decía, debe llenar de asombro y de terror a los hombres virtuosos y sensatos de todos los países", y añadía, con un sentido muy justo de las realidades históricas, que esta polémica entre pueblo conquistado y pueblo conquistador, entre vencedores y vencidos, no era más que una hábil mentira destinada a disimular la verdadera lucha entre ateos y cristianos. Uno de sus amigos, Clausel de Coussergues, tachaba estas maniobras de "ateísmo armado" ⁽⁴⁾. Fue desde entonces que algunos historiadores, deseosos de alejar el espectro de la guerra civil, volvieron a hacer de los francos y de los galos dos "pueblos amigos", que ciertos antropólogos volvieron a hablar de los celtas como un "vivero del género humano", y que hombres políticos como Benjamín Constant condenaron el "sistema de la diferencia de razas" y llamaron la atención de los franceses sobre el peligro de "armar la política con este nuevo

⁽³⁾ *Du gouvernement de la France depuis la Restauration jusqu'à nos jours*, 1814.

⁽⁴⁾ *Projet d'accusation contre M. le Duc Decazes*, 1820.

pretexto de desigualdad y de opresión" (5). Se trataba, es cierto, de una tregua, no de una verdadera paz. La lucha entre ateos y cristianos cambió de disfraz para llegar a la gran revolución social del siglo XX, la cual debía seguir a las revoluciones políticas y acabar la obra empezada por el Renacimiento.

3. Hacia una falsa unidad, no fundada en Jesucristo

Desde 1820, el estudio de los orígenes ha sido privilegio de especialistas etnólogos, antropólogos o sociólogos, y las polémicas surgidas no alcanzaron el gran público. Sólo el antisemitismo, que al principio no fue más que la reacción de las naciones cristianas contra el racismo judío, y que se acrecentó como consecuencia de las manifestaciones panjudaicas de la *Alianza Israelita Universal* (París, 1860), alcanzó la esfera política. Sin embargo los antropólogos del siglo XIX no trataron de fomentar la guerra de razas y fueron adversarios de movimientos tales como el pangermanismo, el paneslavismo o el panlatinismo, que han ocupado el siglo. Pero sus teorías sobre el origen, el entrecruzamiento y la perfectibilidad de las razas tuvieron un carácter netamente anticristiano.

Al principio del siglo XIX, algunos antropólogos ateos, deseando dar una nueva explicación de la diversidad de las razas, sostuvieron la existencia de varios centros de creación, y se llamaron *poligenistas*. Sus adversarios, defensores de la tradición cristiana que conoce un solo centro de creación, se llamaron *monogenistas*. El poligenismo era la aplicación científica de una antigua concepción pagana según la cual algunos pueblos serían aborígenes o autóctonos, y de una idea judía, sostenida por escritores judaizantes del Renacimiento que pretendían que sólo los judíos descendían de Adán mientras que los gentiles habrían tenido antepasados anteriores a Adán. Ahora bien, siguiendo los progresos siempre imprevistos de la ciencia, los sabios pasaron pronto de la teoría de las creaciones múltiples a la negación simple y llana de la Creación. A fines del siglo XVIII, las grandes obras consagradas a la historia natural del hombre habían empezado tímidamente a colocar a este último al lado del mono. La semejanza entre el hombre y el mono era ya una idea querida por los filósofos del Renacimiento tales como Montaigne y Charron. Con Darwin y el triunfo del evolucionismo (1859), cuya idea aparece ya en la Cábala, los antropólogos pudieron dar un carácter "científico" al origen animal del hombre y edificar un nuevo Génesis. La unidad del género humano quedaba así restablecida gracias al mono.

Pero una unidad del género humano fundada sobre la naturaleza y no sobre la Revelación, sobre la bestia y no sobre Jesucristo, es la negación misma de la noción cristiana de raza espiritual y la última mani-

(5) *Revue encyclopédique*, 1826.

festación de la lucha entre ateos y cristianos, la cual ha revestido una gran diversidad de disfraces en los cinco últimos siglos. El demonio que inspira el estudio de los orígenes dejó de ser nacionalista, revolucionario, galo y poligenista, para hacerse unitarista, revelando así su identidad con el demonio de las sociedades secretas que edifican, desde el siglo XVIII, una nueva "humanidad" bajo el símbolo del Templo de Salomón, y con el demonio de los Iluminados, insaciables buscadores de "unión" y de "armonía universal". Ahora bien, esta tendencia de los enemigos del cristianismo hacia la unidad debía fatalmente tener consecuencias políticas: "El mundo sueña con una unidad gigantesca que Dios no quiere", observaba el más grande profeta de los tiempos modernos, Donoso Cortés, quien vislumbraba "el advenimiento de un gran imperio socialista y demagogo... pagano en su constitución y satánico en su grandeza".

* * *

En sus grandes líneas, la historia de las doctrinas humanas sobre el origen de las naciones muestra a los "sabios" ocupados primero en demoler la unidad política de la Cristiandad, después, como si fueran llevados por una fuerza secreta, en preparar el advenimiento de un gobierno mundial anticristiano, que se caracteriza por una esclavitud general. Un ilustre sociólogo ateo, el Dr. Gustavo Le Bon, lo atestigua: "El sabio, dice, que sabe penetrar la profundidad de las cosas, no ignora que cuando se saca a los dioses de su antigua morada y se los reemplaza por las fuerzas fatales de la naturaleza, el hombre se vuelve más esclavo que nunca" (6). Le Bon alude al paso de la teología a la ciencia de la naturaleza, que caracterizó al Renacimiento, y que tuvo por consecuencia una nueva forma de esclavitud, ya preanunciada por el gran Apóstol de los gentiles cuando dirigía a los cristianos esta advertencia llena de prudencia y paternal solicitud: "Mirad que nadie os reduzca a servidumbre con filosofía y vanas falacias, fundadas en tradiciones humanas, en los elementos del mundo y no en Cristo" (Col. 2,8).

GUILLERMO GUEYDAN DE ROUSSEL

(6) *L'homme et les sociétés, leurs origines et leur histoire*, 1880.



CÁNTICO DEL NACIMIENTO

El llanto de la noche se presiente:
Nace en Belén criatura milagrosa;
en el altar del amor hay una rosa
iluminada, toda transparente.

Ramo de luz en su desnuda frente,
en su tierna blancura misteriosa,
trémula está la Virgen que reposa
a su lado cual flor incandescente.

Presagio de dolor, de cruz, de llanto...
mas el pesebre convirtiéndose en canto,
y en el heno profundo y perfumado

y en el manso refugio del cordero,
nace a la vida el don immaculado,
hecho de eternidad y de lucero.

JUAN FUSCALDO

ROBERTO J. TAVELLA

Un forjador de sacerdotes

Roberto J. Tavella nació en Concordia, Entre Ríos, el año 1893. Entró en la Congregación Salesiana y fue ordenado sacerdote en Buenos Aires en 1918. Ocupó el cargo de Director de la Librería Santa Catalina, iniciando entonces la "Biblioteca de Doctrina Católica" y una colección de obras de ascética. En 1935 fue consagrado primer arzobispo de Salta. Falleció en su querida sede en 1963. Su intensa acción cultural, sacerdotal y episcopal, se podría sintetizar en dos palabras: **pastor** y **maestro**.

El P. Arsenio Seage nos ha enviado el presente artículo donde presenta la figura de Mons. Tavella especialmente como forjador de sacerdotes, y que integra un estudio de mayor aliento sobre esta señera figura de la Iglesia en Argentina cuyo recuerdo se agiganta con el transcurso del tiempo.

(N. de la R.)

Hacía algunos años que los superiores salesianos de la Argentina trataban de organizar los estudios previamente inmediatos al Sacerdocio, en adecuación total con lo sabiamente dispuesto por el Derecho Canónico (1).

En Bernal, desde bastante tiempo atrás, estaban dadas las condiciones exigidas por el mismo Código para el bienio del estudio de la Filosofía. En cambio no sucedía lo mismo con los cuatro años que el Derecho Eclesiástico establecía para la Teología y demás asignaturas afines, como parte preparatoria de la ordenación sacerdotal. Varias veces habían intentado solucionar este grave problema sin conseguir darle una respuesta satisfactoria.

Tan importante etapa se llevaba a cabo generalmente en distintos colegios, en los cuales dispersos, los candidatos a la ordenación ejercían la docencia. En semejante circunstancia, careciendo de tiempo y tranquilidad, y al no disponer cada una de las casas de tantos profesores competentes como los requeridos, la preparación se resentía no pudiendo afirmarse que fuese debidamente eficiente, ya que el mayor tiempo y la dedicación más seria quedaban absorbidos por las inmediatas e imposterables exigencias de la labor docente.

(1) Canon 1365.

Añádese a estas dificultades otra de no menor preocupación: fallaban las elementales condiciones de ambiente para un recogimiento favorable al trabajo personal de la propia formación, que capacitase al candidato a una intensa vida interior espiritual, que lo fuese configurando a las demandas de su futuro ministerio sacerdotal.

Asimismo esta condición de docente interfería las nobles inquietudes de quien se había sentido impulsado por una vocación de alcanzar un sacerdocio con amplias miras apostólicas. No se trata, desde luego, de minimizar la vocación docente salesiana, sino de evitar una supeditación inaceptable: de que el sacerdote actúe en función de maestro, cuando en verdad lo que se buscaba era, y es, que el magisterio sea un resorte más para una actuación sacerdotal de mayor envergadura en el apostolado juvenil.

Al restar al cuadrienio teológico la suma de sus posibilidades por la interferencia escolar, se empobrecía por adelantado la futura misión, tanto en el aspecto docente como en el orden ministerial de toda la vida.

El fondo del problema planteado a los superiores era dar con la solución a la carencia de un local, donde poder reunir los elementos competentes que formasen un buen plantel docente y que simultáneamente proporcionara a los estudiantes la tranquilidad de espíritu y la facilidad de dedicarse a los estudios.

Sopesadas todas las circunstancias, tocóle al Colegio de San Nicolás de los Arroyos, la primera casa salesiana de América, ser también el primer "Estudio Teológico Salesiano" de la Argentina. De tal modo el P. Tavella quedaba constituido en el primer rector, responsable de la formación espiritual, científica y moral de los futuros sacerdotes salesianos.

Advertido, puso manos a la obra. Fue así como el Estudio Teológico pudo principiar con el año lectivo de 1929. Se congregaron trece estudiantes. De este primer curso diré que tuvo carácter de preparatorio, pues primordialmente consistió en ayudar a cada estudiante a ponerse en condiciones de alumno regular, preparándolo para rendir los exámenes de las asignaturas adeudadas y completar cursos.

Pese a este carácter transitorio, gracias al sacrificio de profesores y alumnos, el resultado superó con creces las más halagüeñas esperanzas (2). En vista de ello, el inspector salesiano Rdm. P. Jorge Serié,

(2) En el Archivo de la Inspección San Francisco de Sales, Buenos Aires, hay un breve informe, fechado el 27 de marzo de 1930, elevado por el P. Tavella en su carácter de director, al P. Inspector, Jorge Serié, en el cual concisamente da cuenta de las actividades del año 1929, y presenta el programa de las del que comienza. Aun cuando es tan breve como impersonal, ofrece una base para el encuadramiento de los testimonios de los sacerdotes, que cursaron sus estudios en ese bienio.

por circular del 13 de diciembre de 1929 pudo comunicar a todos los salesianos de la Inspectoría "San Francisco de Sales", de la cual era superior, que con la nueva fundación "se trataba de un paso decisivo, de un acto de obediencia, de un verdadero sacrificio, que viene a llenar una necesidad que cada día se hace sentir más... se ha resuelto que todos los acólitos de Teología se reúnan en el Colegio de San Nicolás de los Arroyos (3). En esta casa se dedicarán exclusivamente a los estudios, según programas, horarios y exámenes del Instituto Internacional de Turín" (4).

Sin duda que para las casas la creación del Estudio significaba un sacrificio nada pequeño. Pero estaba por medio la voluntad de la Iglesia y de los superiores mayores de la Congregación, que exigían una auténtica preparación para el bien de los candidatos y para la eficacia de su futuro apostolado. Era llenar una necesidad reclamada por todos y que "cada día se hacía sentir más", según la circular, y, por nuestra cuenta añadimos, de modo impostergable.

* * *

El P. Tavella —a quien la Providencia había destinado, durante los años de Bernal para formar a tantos jóvenes en la vida religiosa y encaminar sus primeros estudios de la carrera eclesiástica— se encuentra ahora insospechadamente en la muy seria misión de preparar a jóvenes levitas salesianos a la escalada de las últimas gradas del altar.

Por causa de la primera guerra mundial, el clérigo Tavella se vio imposibilitado de cursar Teología en algún centro europeo, bajo el magisterio de renombrados profesores. Debíó resignarse a estudiar en Bernal, envuelto por una densa actividad docente y educativa. Conocía, pues, cuáles eran las limitaciones del sistema, con el que se quería concluir y, en consecuencia, las tendría muy en cuenta para ahorrárselas a quienes iban a quedar a merced de su dirección.

¿Podía, nos preguntamos, tal experiencia ser suficiente? ¿Bastaba conocer su carga negativa? ¿Cómo un hombre, que apenas conocía, y sólo por referencia, el desenvolvimiento de una casa de estudios teológicos, podía comportarse en forma, por lo menos, suficiente?

Los superiores hubieron también de considerar este importante asunto. Del indiscutible valor intelectual y de la intachable vida religiosa del P. Tavella sobran constataciones largamente experimentadas. Por ello fue cómo habiendo ya no pocos sacerdotes que habían cursado estudios en Italia —entre ellos no faltaban los laureados con el

(3) "Acólito", así se estilaba llamar, entre los salesianos de la Argentina, a los que vestían sotana por ser aspirantes al sacerdocio.

(4) Archivo de la Inspectoría San Francisco de Sales, Circulares del Rdm. P. Inspector, Jorge Serié, Nº 72 del 13/12/1929.

doctorado en una o dos ciencias — no obstante prefirieron a nuestro biografiado.

Empero, no sin alguna desconfianza. Temíase que su índole destacadamente intelectual fuese tropiezo para inculcar una conveniente formación ascética. Sin embargo, el equilibrio interior suyo y el servicio que su intelectualidad rendía casi exclusivamente a su piedad y fervor sacerdotal, iban lentamente a transparentarse, a trasegarse asimismo en estos jóvenes levitas, hambrientos sinceramente de una formación en que piedad y ciencia se armonizasen.

En fin, es fácil comprender que la comprobada conciencia de responsabilidad del P. Tavella —consagrado ahora de lleno a la "grave necesidad de preparar dignamente a nuestros queridos clérigos para la temible dignidad del Sacerdocio", según sus propias palabras (5)— imprimiría al Estudio su impronta de rica originalidad, siempre conglutinada con la legítima tradición salesiana.

Una característica suya fue haber balanceado equitativamente los productos de su reflexión y sus más o menos geniales ocurrencias, con las verídicas demandas de los hechos y las lógicas iniciativas de sus colaboradores y subalternos.

* * *

De suerte que el P. Tavella —junto con el colegio primario con sus dos secciones de internos y externos, y la atención de la iglesia pública— tuvo que hacerse cargo de la dirección del Estudio Teológico. Felizmente su personal, aunque escaso en número, era eficiente y laborioso. Pero sobre todo, lo más importante, sus componentes sentíanse unidos gracias a la penetrante corriente de cordialidad que dimanaba de la persona del director.

Encargado de los estudios del Teologado era el P. Agustín González del Pino, flamante doctor en Teología y Derecho. Completaban el claustro de profesores: el P. Luis Macchi, decano de los salesianos profesores de Teología en la Argentina y autor de varias obras de su competencia y didácticas; el P. Carlos Meroni, recién llegado de Italia con fresca licenciatura en Teología; el P. José Ochoa, encargado de la sección primaria, y bajo cuya batuta el Canto Gregoriano y los coros de cada sección llenaban de piadosa unción la iglesia, y de alegría el colegio. Todos ellos, además, maestros normales con experiencia al frente de grado (6).

* * *

(5) Cita del informe mencionado en nota Nº 2.

(6) Por el citado informe sabemos que el P. González del Pino dictaba Dogmática 2ª, Derecho, Liturgia teórica y práctica; el P. Macchi, Moral 1ª y Sagrada Escritura 2ª; el P. Meroni, Dogmática 1ª y Sagrada Escritura 1ª; el P. Ochoa, Música y Canto Gregoriano y el P. Tavella, Historia de la Iglesia, Patrología, Oratoria, Arte Sagrado y Pedagogía Catequística.

La misión de ayudar a los jóvenes levitas a recorrer la senda de su formación debe considerarse bajo dos vertientes: los estudios eclesiásticos y la vida interior propia de un aspirante a conductor del pueblo de Dios, que peregrina a través de las vicisitudes del presente hacia la patria futura.

Vale decir: ciencia y piedad. Dos elementos básicos, insustituibles. Ambas cosas deben ser conjugadas intensa y simultáneamente. Ciencia sin piedad, como piedad sin ciencia jamás plasmarán el sacerdote; apenas una mediocridad, en cuanto concierne a lo que específicamente es el sacerdote. Alguien sostuvo que para el sacerdote son elementos tan fundamentales como las dos alas para el vuelo de las aves.

El P. Tavella no descuidó ni una ni otra. De acuerdo con San Francisco de Sales afirmaba que "la ciencia sagrada era como el séptimo sacramento del sacerdote".

Nada extraño que fuese exigente en la disciplina escolar, en el fiel cumplimiento de los horarios de clase y estudio, en el desarrollo total de los programas. Diariamente dedicaban cuatro horas para la clase y otras tantas para el estudio, la investigación y la reflexión.

Mensualmente los estudiantes, reunidos con todos los sacerdotes de la casa, trataban un caso de Moral y otro de Liturgia. Los temas los enviaban al principio de cada año, directamente desde la Casa Madre de Turín, preparados por destacados teólogos moralistas. Cada estudiante debía dar la solución por escrito, precedida de los principios doctrinarios que la fundamentaban. Prolijo trabajo de investigación científica, con lo cual se trataba, de paso, de soslayar el peligro de superficialidad y de lo que despectivamente se solía denominar "ca-suitismo".

El profesor de Moral discutía el trabajo con su autor para orientarlo, criticarlo y finalmente conceptuarlo. El día de la reunión, dos estudiantes, indicados por sorteo, exponían delante de la comunidad sus trabajos, originándose luego un serio debate, que clausuraba el P. Tavella con su autorizado juicio.

Había exámenes a mitad y a fin de curso. El P. Tavella los presenciaba todos, formando parte de la mesa examinadora. No perdía ni uno por muchos que fueran. Estaba a la vista la atención que ponía. Su interés era tan manifiesto hasta parecer que no hubiese para él otro espectáculo más atrayente. Y en verdad, lo era. Sabía que su presencia alentaba la preparación y destacaba la importancia de los estudios. El gozo que exteriorizaba por las buenas respuestas constituía para muchos de los examinados un verdadero premio.

A principio de cada mes, en ocasión del Ejercicio de la Buena Muerte, invitaba a alguno de los miembros del Consejo Inspectorial,

con sede en Buenos Aires, para presidir las prácticas piadosas de esa fecha, atender a los que deseaban hablarle y dar a todos una conferencia sobre algún tema de formación espiritual.

Concluida esta parte del programa, en vez de ir a la clase, ese día se pasaba al salón de actos, para asistir a una reunión académica, en cuyo transcurso dos estudiantes leían sendos trabajos de investigación ampliando algunos temas estudiados. Estos actos contaban con su presencia y prianza, porque, además de estimular la investigación, eran un repaso, contribuían a ampliar conocimientos y sugerían nuevas ideas.

Para fomentar estas sesiones y mantener enhiesto su valor y originalidad, instituyó una academia, acerca de la cual da noticia al P. Inspector en el mencionado informe: "Como principio de sano estímulo y escuela práctica de los estudios eclesiásticos se estableció la "Academia Don Bosco" entre los clérigos estudiantes. Son socios honorarios los superiores del Consejo Inspectorial, el director de la Casa y los profesores del estudiantado; asesor el P. Agustín González del Pino. La Comisión la forman los mismos clérigos por elección. La Academia realiza dos actos mensualmente con ejercicios de Oratoria Sagrada y exposición de algún punto del programa de las diversas materias.

"De más está decir que los frutos que aporta son óptimos y promisorios. Los trabajos, muchos de verdadero valor y originales, están debidamente archivados en las carpetas de la Academia".

"Al terminar el curso de 1929, la Dirección del Estudiantado discernió un premio al mejor trabajo presentado" (7).

La Academia, además, publicaba "El Teólogo", un periódico mural, en el cual se exponían noticias y crónicas de los diversos acontecimientos del Estudiantado: estudios, apostolado, música, teatro, deportes, etc. Salían a luz trabajos escritos por los estudiantes, que versaban sobre asuntos generales y temas de circunstancia, como el XV centenario de la muerte de San Agustín, aniversario de la **Rerum Novarum** y otras efemérides notables del año. Era una palestra de actividad periodística.

* * *

Por supuesto que el P. Tavella, a fuerza de verídico forjador de sacerdotes, no se contentó con imprimir a los estudios un fuerte impulso sino que, con igual empeño, o mayor aún si cabe, consiguió despertar entre los estudiantes un cálido entusiasmo por una participación activa en las funciones litúrgicas.

Sin omitir las oraciones diarias, entonces vigentes en toda comunidad salesiana, pero aprovechando, para principiar, las oportunidades

(7) Informe citado, pág. 8.

que ofrecen los ciclos anuales de la Liturgia, introdujo en forma suatoria una actividad litúrgica más congruente con la vida de los futuros sacerdotes y que concluiría casi por ser como la forma ordinaria de la oración común.

Hoy, después del Concilio, esto es ya corriente aún entre los mismos fieles; pero entonces no. Procuraba de esta manera hacer que la Liturgia se impusiese como entonación vital de cada uno de los candidatos al oficio litúrgico de la Iglesia. El sacerdote no es un funcionario de la Liturgia, sino quien ha hecho de su entera vida una Misa, una compartida vivencia de la inmolación de Cristo para gloria del Padre y salvación de los hombres.

Convencido de que la Liturgia constituía en la formación un elemento esencial, insistía constantemente que ambas, Teología y Liturgia, componían una sola expresión del propio ser sacerdotal y, en este caso, salesiano. Lo que como estudiantes aprendían y practicaban, había que asimilarlo de tal manera que luego se prolongara a lo largo de la existencia.

Para las ceremonias religiosas inculcaba la necesaria concentración preparatoria, de manera que los actos del culto estuvieran densamente compenetrados del sentido interior de las acciones sagradas. La unión externa debía transparentar la concentración mental del oficiante. Una liturgia sin honda comprensión del valor de sus símbolos está amenazada de simulación, de no ser otra cosa que una simple representación, vaciada de su contenido sagrado.

Age quod agis —repetía— “considera lo que estás haciendo”.

“En el Teologado se vivía la Liturgia” —afirma el P. Juan Ziller, ex-alumno de esos años—. “Asistíamos diariamente a la santa Misa, que casi siempre oficiaba el P. Tavella. Llevábamos el “Misal Diario”, bilingüe, de Lefebvre; con él seguíamos la Misa, frecuentemente dialogada. No faltaba el “Liber Usualis” para el Canto Gregoriano. Bien puede decirse que en el Teologado la piedad era genuinamente sacramentaria y litúrgica. Se nos explicaba, en el último cuarto de hora de estudio, antes de encaminarnos a la cena, las líneas generales de la Misa del día siguiente, juntamente con los puntos básicos de la meditación.

“Las fiestas religiosas —continúa el P. Ziller— se realizaban con fervor y esplendor, de antemano preparadas. El P. Tavella cuidaba, hasta de los más mínimos detalles, para que todo resultase en debida forma.

“Las fechas que el Santoral recordaba algún doctor de la Iglesia, antes de finalizar el estudio, nos hablaba del santo considerándolo bajo el aspecto de maestro de la fe y formador religioso. Al día siguiente se solemnizaba la Misa de la comunidad. Y para añadir una

mayor insistencia se nos ofrecía luego un desayuno especial o un postre fuera de los comunes en la comida del mediodía”.

Esto último hilaba lógicamente como consecuencia del sentido vivencial litúrgico, que llegaba hasta la comprensión de actos tan humanos como son los familiares.

* * *

Pese a las variadas y múltiples ocupaciones derivadas de su condición de superior no quiso alejarse de la cátedra. Hubiérale sido imposible, ya que con dar clase no sólo satisfacía una real exigencia de su temperamento, sino y principalmente porque así disponía de una oportunidad más para intensificar la formación de los futuros sacerdotes.

Eran las suyas: Historia Universal de la Iglesia y Patrología. Materias de orden secundario dentro del esquema programático del Teologado, pero llaves formativas precisas y respaldo básico de la Teología.

La escasez de tiempo que el horario destinaba a estas asignaturas y lo extenso del quehacer histórico de la Iglesia, lo obligó a efectuar densas síntesis históricas, tan de su gusto, en las cuales como en un inconmesurable panorama se destacaba la actividad transformadora de la Iglesia, resaltada con fuertes contrastes sobre el claroscuro del humano devenir de cada época.

La Patrología, sin dejar de ser primordialmente una historia y una hermenéutica, presentábala, ante y sobre todo, como un imprescindible ahondamiento del ideario de los grandes maestros de la fe, en su férvida piedad y de la razón de su influencia, ejercida tanto en su tiempo como a través de los siglos posteriores.

Sus alumnos tuvieron ocasión de escuchar —al conmemorarse en 1930, el XV centenario de la muerte de San Agustín— sus iluminadas exposiciones sobre el genio del incomparable obispo de Hipona; el insuperable, variado y fundamental ideario de este Padre de la Iglesia; su incalculable influencia en la formación de Europa y de la Cristiandad, y la intuición psicológica que lo constituye “en el primer hombre moderno” (8).

En el mismo año el intelectualismo internacional anunciaba actos recordatorios del centenario de la muerte de Federico Hegel (1831), cuyas ideas filosóficas, después de la Primera Guerra Mundial, se trataba de remozar. No desperdició el P. Tavella la oportunidad. Decide ofrecer al Estudiantado una clara exposición del ideario hegeliano tan adverso a la trascendencia de Dios y a la independencia humana; y destacar, además, su influencia sobre el materialismo dialéctico de Carlos

(8) “Den ersten modernen Menschen”: Harnack en *Das Wesen des Christentums*.

Marx. Encargado de este trabajo fue el Prof. P. Carlos Meroni quien, con la orientación del P. Tavella, preparó una serie de temas acerca de la personalidad y sobre el pensamiento del filósofo alemán. Quería, así, señalar a los futuros predicadores de la fe cristiana, cómo enfocar serena y científicamente el pensamiento heterodoxo moderno a la luz del dogma católico.

El P. Ziller, más adelante, recuerda "que el P. Tavella dictaba clase de Historia Eclesiástica y de Patrología, amén de las frecuentes conferencias de ascética y formación sacerdotal, que magistralmente pronunciaba con grande acopio de citas y doctrina de las mejores y más versados autores de dichas materias. Jamás se podrán olvidar sus conferencias basadas en los escritos de San Francisco de Sales, de Don Bosco y de Santa Teresa de Jesús, mostrando haberlos profundizado con abundantes lecturas".

Consciente por su parte de ser deudor a Dios del don de la palabra, no dejaba escapar ninguna ocasión de valerse de ella para ilustrar a estos jóvenes levitas, de cuyo sacerdocio sentíase seriamente responsable, sobre las enseñanzas vitales del Evangelio e inculcarles con gran vigor la realización personal de las mismas, que luego los transformarían en pregoneros del Verbo salvador y "ejemplares del pueblo de Dios" (9).

* * *

Para completar esta formación, no haciéndola depender sólo de factores externos, se empeñó en destacar el valor permanente de la silenciosa reflexión y la meditación piadosa, ejercidas en forma habitual. Sabía muy bien que el salesiano, entregado a una ininterrumpida actividad apostólica, estaba constantemente amenazado por la falta de tiempo y tranquilidad ambiental, que podía conducirle a un desgaste de la riqueza interior y a un agotamiento de las reservas ascéticas y doctrinales adquiridas en las etapas de formación y estudio. Para alejar este peligro valióse de dos recursos: la lectura con repaso escrito de lo leído y oído y el coloquio individual.

De cuanto cada uno leía, y de sus clases y conferencias, apremiaba apuntes y resúmenes. Indicaba además, cuáles eran, fuera de los textos de clase, los libros y revistas que debían consultarse para completar los conocimientos adquiridos. Para este fin habilitó dos bibliotecas: la antigua, la de la casa, con buena cantidad de obras que, aun cuando un tanto antiguas, servían para ampliar la cultura; y otra, la nueva por él creada, con libros y revistas de actualidad.

"El P. Tavella, hombre de estudio y reflexión, nos inculcaba con mucha frecuencia que nos formáramos el hábito de la lectura seria

(9) 1 Petr. 5,3.

y metódica, y nos aconsejaba hacerla por lo menos por dos horas diarias en todo el tiempo de nuestra vida y tomando apuntes. No concebía que un eclesiástico y docente no ampliase su cultura personal leyendo cada día, analizando los escritos de los más autorizados maestros de la fe cristiana y realizando estas lecturas en libros y revistas competentes. Detestaba las lecturas frívolas; no podía tolerar que nos contentásemos con conocimientos superficiales. Parafraseando el dicho de Don Bosco, insistía que debíamos estar al día en nuestros estudios y en la realización de nuestra vocación de docentes y de sacerdotes" (10).

Siendo pocos los estudiantes, su labor formativa no se limitaba a una acción general que no hubiera alcanzado a satisfacerle; la intensificaba en el trato individual y con reiteradas entrevistas y coloquios particulares.

Eran momentos de serena intimidad y confianza, los más felices para suscitar un análisis introspectivo de los resortes que regulaban la conducta de su interlocutor, de la repercusión de ésta en el ambiente y de las reacciones que provocaba. Una ocasión propicia para valorizar las resoluciones formuladas en vista a cubrir las etapas de la formación religiosa y sacerdotal.

Como no es poco lo que el comportamiento exterior contribuye al dominio de sí mismo, era exigente en el aseo personal y arreglo de la ropa. Insistía en las normas de buena educación y de la obligación de expresar aquella modestia y sencillez que los fieles esperan ver en el religioso y en el sacerdote. "La urbanidad, sostenía con San Francisco de Sales, es como la flor de la caridad" y "el exterior sirve de ornato al interior y es muy provechoso para la conservación y defensa del corazón".

Su trabajo, como es dable advertir, no era poco ni fácil. Hay que atribuir a sus descolantes cualidades morales e intelectuales, a su afabilidad y comprensión, el haber sido correspondido por el estudiantado con evidente generosidad e inestancable seguimiento.

Completábase esta intensa obra de formación con el ejercicio práctico de un apostolado que él propulsaba y orientaba. Palestra de tan valiosa actividad fue la instrucción religiosa impartida a los cuarteles; a todos se les proporcionaba también provechoso entretenimiento con juegos y representaciones teatrales.

El párroco de la ciudad, Pbro. Rodolfo Torti; el de Villa Constitución, Pbro. Vicente Picabea; y el de Ramallo, Pbro. Manuel Olagüe, contaron siempre con la colaboración de los estudiantes del Teologado para fiestas patronales, oficios de Semana Santa y cualesquiera otras circunstancias de gran concurrencia de fieles.

* * *

(10) Referencia a la conocida frase de San Juan Bosco: "En esta materia (imprenta y artes gráficas) Don Bosco quiere estar siempre a la vanguardia del progreso".

Pero asegura el refrán que "arco siempre armado, o flojo o quebrado". La vida del Teologado había alcanzado una dinámica que no podría subsistir largamente si no se le daba el correspondiente contrapeso. Para soslayar este escollo, el P. Tavella cuidaba de que no faltase el descanso ni las distracciones convenientes, fomentando entre los estudiantes el deporte, las representaciones teatrales y la audición de discos de música clásica; pero, más aún, las excursiones y paseos.

Los jueves por la tarde no se dictaba clase; por tanto, si el tiempo lo permitía, se encaminaban profesores y alumnos hacia algún paraje ameno o visitaban a alguno de los queridos "quinteros", en cuyas casas se mantenía encendido el recuerdo de los primeros salesianos, enviados por Don Bosco a América, y a quienes habían acogido. La memoria de éstos perduraba asociada a la de sus venerados progenitores. Ahora sus descendientes los recibían a ellos con similar afecto y con toda clase de atenciones y deferencias.

Los domingos por la tarde, después de la merienda, no podía faltar la caminata hasta el río Paraná en cuyas orillas conversaban y se entretenían ante el deslizarse de las embarcaciones y el paso del vapor de la Carrera entre Buenos Aires y Asunción del Paraguay.

Una vez al mes y en otras oportunidades especiales —uno de los días del triduo pascual, el siguiente de los exámenes y de los Ejercicios Espirituales, el posterior al "Día del P. Director" y alguno más— había paseo general. Era un día de descanso intelectual. Un real paréntesis en la tensión diaria, que evitaba el quebranto de este arco fuertemente tendido.

* * *

Unánimemente profesores y alumnos, todavía en actividad, de esta etapa nicoleña del P. Tavella recuerdan esos días y la fecunda huella dejada en sus almas por esta infatigable abnegación y virtud ejemplar del iniciador de la primera escuela teológica salesiana en la Argentina.

Y si hay quienes, y no pocos, lo proclaman "maestro de maestros", éstos, que tuvieron la irrepetible fortuna de escalar la sagrada montaña del altar eucarístico bajo su dirección, están acordes en declarar que fue para ellos un cabal y excelente "forjador de sacerdotes".

De tal manera Dios lo iba disponiendo para hacer de él un completo pastor de la Iglesia, capacitándolo para comprender el alma de sus íntimos colaboradores, a quienes, como síntesis del entrañable amor que siempre les había profesado, les dirigió desde su lecho de muerte, la más sublime lección de toda su vida.

Los superiores mayores de la Congregación, expertos conocedores de su destacada actuación, para extender a otros los beneficios de su

experiencia, lo nombraron, en mayo de 1931, visitador de los institutos de formación salesianos de Chile.

Tal designación debe considerarse como la más alta aprobación de su labor al frente del Teologado de San Nicolás y el mejor diploma, extendido en reconocimiento de la gratitud salesiana a la nobleza de sus servicios y al inapreciable valor de sus cualidades.

ARSENIO SEAGE S.D.B.

APARECIÓ SAN MIGUEL, EL ARCÁNGEL DE DIOS

Un estudio completo del P. Alfredo Sáenz sobre la noble figura del Príncipe de la Santa Iglesia, desde el punto de vista teológico, histórico, litúrgico y espiritual. Seguido de un apéndice que contiene la Secuencia de San Miguel Arcángel, la Corona Angélica, el Exorcismo de León XIII, etc.

Presentación del P. Alberto Ezcurra.

Ediciones MIKAEL.

Precio del ejemplar: \$ 200.

Pedidos de 10 o más ejemplares, 20% de descuento.

Haga su pedido adjuntando un cheque o giro (preferentemente utilizar giros postales o bancarios sobre Paraná) a nombre de:

REVISTA SAN MIGUEL

Casilla de Correo 141

3100 PARANA

Provincia de Entre Ríos

ARGENTINA



PASIÓN Y MUERTE DE CRISTO EN LOS SERMONES DE SAN MÁXIMO DE TURÍN

San Máximo pertenece al número de los Santos Padres. Vivió en la segunda mitad del siglo IV y comienzos del V, siendo durante largos años obispo de Turín. Este autor, aún muy poco estudiado, ha legado a la posteridad una admirable serie de sermones que versan especialmente sobre los misterios de la vida de Cristo. Sus homilías nos ofrecen una visión verdaderamente "original" de la liturgia no sólo por el hecho de que al predicar sobre cada uno de los misterios se empeña por destacar su primer origen que es Cristo-Misterio, sino también por una razón histórica: durante la época de San Máximo se completó la organización de los diversos tiempos del año litúrgico. Por este doble motivo los sermones del primer obispo de Turín tienen el sabor fresco de las cosas originales *.

(N. de la R.)

S. Máximo concibe el misterio de la Pasión de Cristo en inescindible conexión con el misterio de su sepultura y de su triunfante resurrección, es decir, en el conjunto de lo que hoy se vuelve a llamar "el misterio pascual".

Una introducción adecuada a este polifacético misterio nos la ofrece el mismo S. Máximo en una de sus homilías en la que presenta a Cristo entrando triunfalmente en Jerusalén, el día de los Ramos, como un guerrero que se dirige a la batalla, seguro desde ya de la victoria; es el león de Judá que ingresa gloriosamente en su ciudad real para destruir la muerte y engendrar la vida ⁽¹⁾. El texto alude probablemente a la solemne entrada en la ciudad de los generales

* El presente artículo está en continuidad con los ya publicados por el mismo autor: La estructura de la celebración en los sermones de San Máximo de Turín, en *Stromata* (XXV) 1969, pp. 351-411;; El misterio de la Navidad en los sermones de San Máximo de Turín, en *Stromata* (XXVII) 1971, pp. 61-103; El misterio de la Epifanía en los sermones de San Máximo de Turín, en *Stromata* (XXVIII) 1972, pp. 371-417.

⁽¹⁾ S. Máximo, sermo 68, *Item sequentia* (sc. De quadragensima) 3,45-56: *Corpus Christianorum Latinorum* (CCL) 23,285.

romanos que retornaban victoriosos del campo de batalla. Haciendo el Señor el camino de su muerte y de su resurrección —“el camino del salvador”, dice S. Máximo ⁽²⁾—, se convierte por excelencia en el vencedor definitivo del demonio. Y al vencedor conviene la palma de la victoria ⁽³⁾. En este contexto cobra todo su valor aquella frase de la Última Cena con la que el Señor se introdujo en su misterio pascual: “Yo he vencido al mundo” (Jo.16,33) ⁽⁴⁾.

1. LA MUERTE DEL SEÑOR

Dentro del conjunto pascual el misterio peculiar de la Cruz tiene para S. Máximo una importancia decisiva. La muerte de Cristo marca, por una parte, el punto culminante del misterio de iniquidad:

“Cuando Cristo fue muerto, resultó en Él condenada toda verdad y toda justicia, porque Él mismo es la inocencia, la santidad y el misterio” ⁽⁵⁾.

La muerte del Señor se entronca en los grandes castigos del Antiguo Testamento, como la expulsión del Paraíso, la tragedia del Diluvio, la destrucción de Sodoma. Cristo, que es santo e inocente, recibe en sí el flagelo que debía justamente recaer sobre el mundo pecador. Cargó Cristo sobre sí los pecados de los demás, cargó sobre sus hombros el sacrilegio del mundo, y por ello, a pesar de ser inocente, recibió el castigo que los hombres merecían.

Pero no es éste el único aspecto de la Cruz. Ya desde el momento en que el Señor es juzgado por Pilatos, comienza el proceso de su triunfo. Si calla es porque no necesita defensa: su silencio es señorial, victorioso ⁽⁶⁾. En casi todos sus sermones sobre el misterio de la muerte del Señor, S. Máximo subrayará de manera destacadísima el carácter glorioso de la Cruz. Recurriendo, sobre todo, a un imponente abanico de “figuras de la Cruz”, nuestro autor va a demostrar cómo la eficacia de este misterio pervade triunfalmente el mundo entero. Recorramos, pues, esta secuencia salvadora.

⁽²⁾ S. Máximo, sermo 68, Item sequentia (sc. De quadragensima) 3,67; CCL 23,286.

⁽³⁾ Acerca de la “palma” en la simbología judeo-cristiana, cf. J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, París, 1961, pp. 9-21. Ver sobre todo pp. 19-20 donde el autor muestra cómo el uso de las palmas al entrar el Señor en la ciudad de Jerusalén significó una manifestación de victoria.

⁽⁴⁾ El tiempo perfecto del verbo griego “nenikeka” (he vencido) expresa que perdura aún el estado de victoria.

⁽⁵⁾ S. Máximo, sermo 63, *De kalendis ianuariis* 3,48-50 : CCL 23,267.

⁽⁶⁾ S. Máximo, sermo 57, *De accusato domino apud Pilatum et de Susanna* 1,12-13. 14-18, 29-33: CCL 23,228.

1. Las figuras de la Cruz

a. El orante

La figura del orante —con los brazos extendidos y la mirada extática— aparece con frecuencia en el arte de los primeros siglos de la Iglesia, sobretudo en los sarcófagos, como símbolo de las almas que han entrado en la eternidad ⁽⁷⁾. En las pinturas más antiguas de las catacumbas, anteriores al fin del siglo III, dicha imagen simboliza la salvación, y por eso va generalmente unida a episodios de idéntico significado como Noé que sale del arca, Isaac liberado por Dios, los tres jóvenes indemnes en medio del fuego ⁽⁸⁾, Susana salvada de sus acusadores, Daniel de pie entre los leones ⁽⁹⁾. En tiempos posteriores, el orante representó más bien a las almas que reposan en la paz paradisíaca ⁽¹⁰⁾.

Pero la postura del orante no es sólo el gesto de los que descansan en el Señor. Es también la postura de los que aún siguen viviendo sobre la tierra, especialmente cuando se disponen a orar (de ahí el nombre de “orante”). Los que al rezar extienden sus manos imitan a Cristo en Cruz, “trazan la cruz”, como expresivamente dice S. Máximo:

“La postura misma del hombre, cuando levanta sus manos, traza la cruz; y por eso se nos manda orar con las manos elevadas, para que con el gesto mismo de nuestros miembros confesemos la pasión del Señor. Porque nuestra oración es escuchada más rápidamente cuando no sólo la mente habla a Cristo sino también el cuerpo, lo imita. Moisés, el santo, en ocasión de su lucha contra Amalec, lo venció no con las armas ni con la espada sino elevando sus manos a Dios. Así está escrito: Cuando Moisés levantaba sus manos, vencía Israel, en cambio cuando dejaba caer sus manos, prevalecía Amalec (Ex. 17, 11)” ⁽¹¹⁾.

Por consiguiente cuantos confiesan la Pasión elevando sus manos, no sólo trazan la cruz sino que en cierto modo hacen presente su eficacia, derrotando al enemigo infernal ⁽¹²⁾. El cristiano, al extender

⁽⁷⁾ Así, G. B. De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana II*, Roma, 1867, pp. 322-324.

⁽⁸⁾ S. Máximo, refiriéndose al martirio de S. Lorenzo, lo compara con el de los tres jóvenes que “de pie en medio de las llamas con las manos elevadas adoraban al Señor...”: sermo 4, *De natale sancti Laurenti* 2,50-51: CCL 23,14.

⁽⁹⁾ Cf. E. Sauser, *Frühchristliche Kunst. Sinnbild und Glaubensaussage*, Innsbruck, 1966, p. 201.

⁽¹⁰⁾ Ibid. pp. 203 ss.

⁽¹¹⁾ S. Máximo, sermo 38, *Item de cruce et resurrectione domini*, 3, 32-41: CCL 23, 149-150.

⁽¹²⁾ Sobre este tema cf. testimonios patrísticos en E. Sauser, *Frühchristliche Kunst...*, pp. 210-218. Otros textos de interés: S. Justino, *Dialogus cum Tryphone* 111: Otto 2, pp. 327-374; Tertuliano, *Adversus Marcionem* 3, 18, 6: CCL 1, pp. 532-533; S. Gregorio de Nazianzo, *Carmen* 1, 1, 36: *Patrologia Graeca* (PG) 37, 518; S. Agustín, *De Trinitate* 4, 15: *Patrologia Latina* (PL) 42, 901.

sus manos, se hace él mismo signo del Señor que en la Cruz salvó al mundo, signo de salvación. El orante extiende, pues, sus brazos para confesar a Cristo y para participar en la victoria del Señor ⁽¹³⁾.

b. *Ulises*

Para explicar el valor salvífico de la Cruz emplea S. Máximo otra figura, esta vez alegórica: el mito de Ulises.

“La antigüedad nos trae la fábula de aquel Ulises que, arrastrado por las olas aquí y allá durante diez años sin poder retornar a su patria, llegó un día con su nave a una especie de lugar encantado donde resonaba con cruel suavidad el dulce canto de las Sirenas, y ese canto de tal modo seducía con su atrayente modulación a los recién llegados que más que gozar del placentero espectáculo acababan éstos por naufragar. Porque era tan grande el atractivo de aquella melodía que todos cuantos oían el sonido de esas voces quedaban como arrebatados por su encanto y ya no tendían al puerto anhelado sino al desastre no querido. Cuéntase, pues, que cuando Ulises cayó en ese dulce naufragio, para poder escapar al peligro de la mortal seducción, mandó que sus compañeros se taponasen con cera los oídos, y él mismo se hizo atar al mástil de la nave, de modo que aquellos no escuchasen el halago pernicioso y él mantuviese firme el curso de la nave” ⁽¹⁴⁾.

Hasta acá la leyenda de la Odisea. Expone S. Máximo la tipología de esta fábula, con un método similar al que emplea para desarrollar la tipología bíblica ⁽¹⁵⁾. Es bien consciente, sin embargo, de que en este caso se trata meramente de una leyenda o de un mito, que sólo le puede dar pie para presentar lo que está más allá de todo mito, lo que es histórico. Ante todo S. Máximo ve en Ulises la figura de Cristo clavado en la Cruz:

“Pues si de Ulises refiere la fábula que se salvó del peligro porque se hizo atar al árbol del mástil, cuánto más habrá que afirmar aquello que es verdadero, a saber, que hoy el árbol de la Cruz liberó a todo el género humano del peligro de la muerte.

⁽¹³⁾ Ver Tertuliano, *De Oratione* 14: CCL 1, p. 265. E. Sauser, en su obra arriba citada, pp. 251-269, explicando el mosaico de S. Apolinar in Classe en Ravena, ofrece una admirable interpretación del sentido que tiene la postura del orante que caracteriza al santo titular en relación con la cruz que corona el mosaico, postura que es a la vez imitación, intercesión y espera de la Parusia.

⁽¹⁴⁾ S. Máximo, sermo 37, *De die sancto paschae et de cruce domini* 1, 2-15: CCL 23, 145.

⁽¹⁵⁾ Cabría preguntarse acerca de la legitimidad de este método que aparentemente fundaría la liturgia sobre un mito en vez de fundamentarla sobre hechos históricos. Nuestra opinión es favorable a S. Máximo ya que, en su pensamiento, no es el mito el que determina el contenido de la liturgia sino, por el contrario, el contenido de la liturgia encuentra en el mito —universalmente conocido por sus contemporáneos— una sorprendente y esclarecedora semejanza. El mito de Ulises es simplemente un punto de partida para exponer el contenido salvífico de la Cruz. La especulación teológica de los primeros siglos se vale generalmente de los elementos que ofrece la cultura greco-romana.

Gracias a que Cristo, nuestro Señor, fue atado a la Cruz, podemos nosotros navegar con oídos cerrados en medio de los tentadores peligros del mundo; no nos detenemos escuchando al siglo, ni abandonamos el curso de una vía más perfecta para virar hacia los escollos del placer. Porque el árbol de la Cruz no sólo anticipa el retorno a la patria al hombre que a él se ata, sino que también a sus compañeros los custodia con la sombra de su poder” ⁽¹⁶⁾.

El tránsito de la alegoría a la realidad es concluyente. Cristo es el nuevo Ulises, fijado al madero de la Cruz, capaz de salvarse a sí mismo y de salvar a cuantos se ponen bajo su protección. La teología es sólida: sólo porque Cristo estuvo atado a la Cruz, el cristiano es capaz de llegar a la patria con vida. La Cruz tiene acá un carácter triunfal: es el mástil de la nave que permite atracar al puerto de la salvación. Realízase primero el misterio en Cristo —el cual voluntariamente se hizo atar a la Cruz— y luego se prolonga en los cristianos que aceptan vivir al amparo del misterio de la Cruz.

“La Cruz es lo que, tras muchas vicisitudes, nos hace retornar a la patria. El mismo Señor lo declaró cuando dijo al ladrón puesto en cruz: Hoy estarás conmigo en el paraíso (Lc. 23,43). Pues el ladrón, durante mucho tiempo errante y náufrago, no hubiera podido volver a la patria del paraíso, de la que el primer hombre había salido, si no hubiese sido atado al árbol” ⁽¹⁷⁾.

Porque si bien es cierto que “Cristo, el Señor, colgó de la cruz para librar a todo el género humano del naufragio del mundo” ⁽¹⁸⁾, no lo es menos que cada cristiano debe unirse personalmente a la Cruz para recibir en Cristo los beneficios de su radical salvación. El buen ladrón es la imagen de esta voluntaria autocrucifixión ⁽¹⁹⁾.

A continuación S. Máximo expone con más detalles la tipología del mito de Ulises:

“La Cruz en la Iglesia es como el mástil en la nave: es ella la única que conserva incólumes a los navegantes en medio de tantos peligros de perniciosos y atrayentes naufragios en este siglo. Quien en esta nave se atare al árbol de la Cruz, o cerrare sus oídos con las Sagradas Escrituras, no temerá la dulce tormenta de la lujuria. Suave figura de las Sirenas es la muelle concupiscencia de los placeres que, con nocivas linsonjas, afemina la

⁽¹⁶⁾ S. Máximo, sermo 37, *De die sancto paschae et de cruce domini* 2, 16-25: CCL 23, 145.

⁽¹⁷⁾ Ibid. 2, 25-30. Notemos cómo el texto alude al paraíso perdido y al primer Adán condenado junto al árbol de la muerte, para que mejor resalte por antinomia el valor salvífico del árbol de la cruz sobre el que descansó el Señor.

⁽¹⁸⁾ Ibid. 3, 38-39: CCL 23, 146.

⁽¹⁹⁾ S. Ambrosio, refiriéndose a esta necesidad de unirse espiritualmente a la Cruz, dice que “no hay que atarse a la Cruz con sogas corporales como Ulises, sino que es el alma la que debe ligarse con vínculos espirituales al leño de la Cruz...”: *Expositio evangelii secundum Lucam* 4, 2: CCL 14, 106.

constancia de la mente cautiva. Cristo, el Señor, colgó de la Cruz para librar a todo el género humano del naufragio del mundo”⁽²⁰⁾.

Este análisis tipológico encuentra sus antecedentes en la más antigua tradición. Para los Padres, el mundo es como un mar agitado⁽²¹⁾; el cielo es el puerto, la Iglesia es la nave⁽²²⁾; el mástil es la Cruz que surca ese mar, poblado, como el mar de Ulises, de animales salvajes⁽²³⁾. Con frecuencia aluden también los Padres al mito de las sirenas: su canto es hermoso a la vez que peligroso⁽²⁴⁾; su voz dulce y mortífera es preludio de inminente naufragio⁽²⁵⁾; en algún caso sus melodías simbolizan el llamado de la herejía⁽²⁶⁾, o de los placeres carnales⁽²⁷⁾. A la luz de esta tipología el mito de Ulises descubre toda su riqueza potencial. Si el cristiano no quiere ceder a la tentación, debe aferrarse a la madera⁽²⁸⁾, debe cerrar sus oídos al canto de las sirenas para abrirlos a las Escrituras, a la voz de Cristo⁽²⁹⁾. S. Máximo, en los textos citados, nos ofrece una síntesis de los elementos que están dispersos en los otros Padres.

c. El cielo

Nuestro autor está tan posesionado del carácter universal y triunfante de la Cruz que ve su réplica en el entrecruce de los cuatro puntos cardinales:

“También el cielo está dispuesto según la figura de este signo. Porque se distinguen en él cuatro partes, oriente y occidente, sur y norte, como si estuviera contenido en los cuatro ángulos de la Cruz”⁽³⁰⁾.

⁽²⁰⁾ S. Máximo, sermo 37, *De die sancto paschae et de cruce domini*, 2, 30 - 3, 39: CCL 23, 145-146. Comparar con S. Ambrosio, *Expositio evangelii secundum Lucam* 4, 2-3: CCL 14, 105-107.

⁽²¹⁾ Sobre esta idea acumula testimonios patrísticos H. Rahner, *Symbole der Kirche*, Salzburg, 1964, pp. 280-303.

⁽²²⁾ Ibid. pp. 246 s.

⁽²³⁾ Ver Hipólito, *Elenchos* 7, 13: GCS (Hippolytus III) p. 190, 21 - p. 191, 11. Ver también S. Ambrosio, *Expositio evangelii secundum Lucam* 4, 2: CCL 14, 105 - 106. Los antiguos cristianos al ver los barcos atracados en el puerto podían reconocer fácilmente la “crux immisa” en lo alto de sus mástiles.

⁽²⁴⁾ Cf. Clemente de Alejandría, *Protrepticus*, 10, 93, 2: GCS (Clemens I) p. 68, 17.

⁽²⁵⁾ Cf. S. Jerónimo, *In Esaïam*, 6, 14, 1: CCL 73, 236. Cf. también Clemente de Alejandría, *Protrepticus*, 12, 118, 1: GCS (Clemens I) p. 83, 15 s.

⁽²⁶⁾ Por ejemplo en Hipólito, *Elenchos*, 7, 13: GCS (Hippolytus III) p. 190, 21 - p. 191, 11.

⁽²⁷⁾ Cf. S. Ambrosio, *Explanatio psalmi*, 43, 75: CSEL 64, p. 315, 10-17; S. Paulino de Nola, *Epistula*, 16, 7: CSEL 29, p. 121, 18-21.

⁽²⁸⁾ Cf. Clemente de Alejandría, *Protrepticus*, 12, 118, 4: GCS (Clemens I) p. 83, 24 - 27; Hipólito de Roma, *Elenchos* 7, 13: GCS (Hippolytus III) p. 191, 3 - 11; S. Ambrosio, *Expositio evangelii secundum Lucam*, 4, 2: CCL 14, 106.

⁽²⁹⁾ Cf. S. Ambrosio, *Expositio evangelii secundum Lucam*, 4, 2: CCL 14, 106.

⁽³⁰⁾ S. Máximo, sermo 38, *Item de cruce et resurrectione domini*, 3, 28 - 31: CCL 23, 149.

d. El arado

El arado, como figura de la Cruz, es una imagen de muy antigua data en la patrística. Explícitamente se encuentra ya en S. Justino: ¿es acaso posible —se pregunta— trabajar en el campo sin la figura de la Cruz?⁽³¹⁾. J. Daniélou, basándose en comentarios de los Padres sobre el episodio que se relata en 2 Rey. 6,5-7 de aquella hacha que se cayó en el Jordán y que Eliseo rescató arrojando al río un trozo de madera⁽³²⁾, cree poder establecer un paralelo entre el simbolismo del hacha y el del arado lo cual le permite reconocer en la madera del arado —así como en la madera del hacha— el símbolo de la Cruz, cosa nada extraña, prosigue Daniélou, ya que no pocos autores antiguos juzgaron descubrir una alusión a la Cruz en aquellos pasajes del Antiguo Testamento donde aparece el “xílón” (madera), como cuando se habla del bastón de Moisés, del arca del Diluvio, etc.⁽³³⁾.

Por eso, S. Máximo no es insólito al decir:

“El buen agricultor cuando remueve la tierra para sacar de ella su propio alimento, no lo hace sino por el signo de la Cruz. Mientras con el arado hiende la reja, asegura las vertederas, clava la esteva, imita la figura de la Cruz; porque la misma disposición del arado es una suerte de semejanza de la pasión del Señor”⁽³⁴⁾.

La descripción que S. Máximo hace del arado corresponde perfectamente a la estructura del arado romano: la “esteva” (“steva”), que es la madera por la que el agricultor toma el arado, corta en forma de cruz a las “vertederas” (“aures”) fijadas una a cada lado y destinadas a arrojar la tierra al costado⁽³⁵⁾.

e. El mástil de la nave

Los Padres primitivos consideran simbólicamente a la Iglesia como un gran barco que, en medio de las tempestades de un mar agitado, se dirige con firmeza hacia el puerto de salvación⁽³⁶⁾. La seguridad de esta nave mística depende principalmente del mástil que lleva a bordo, el cual, al cruzarse con las velas desplegadas, dibuja el signo salvador de la Cruz. El barco, como el lábaro de la Cruz, dice S. Jus-

⁽³¹⁾ Cf. S. Justino, *Apologia*, 1, 55, 2: Otto I, p. 130. Antes había afirmado que nada en el mundo puede existir ni formar un todo sin este signo: *ibid.* 55, 1; y poco más adelante enumera diversas figuras de la cruz en el mundo sensible: el mástil de la nave, el martillo del carpintero, el rostro del hombre, el estandarte militar: *ibid.* 55, 2-12; pp. 130-134.

⁽³²⁾ Cf. J. Daniélou, *Symboles...*, pp. 97-98.

⁽³³⁾ *Ibid.* p. 99.

⁽³⁴⁾ S. Máximo, sermo 38, *Item de cruce et resurrectione domini* 3, 24-28: CCL 23, 149.

⁽³⁵⁾ Al respecto cf. J. Daniélou, *Symboles...*, p. 103.

⁽³⁶⁾ Cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche...*, p. 240.

tino, es el único medio capaz de librar de los peligros del mar ⁽³⁷⁾; las velas son el trofeo de la victoria ⁽³⁸⁾. Parecida simbología se encuentra en S. Máximo:

“Cuando los navegantes se lanzan al mar, lo primero que hacen es levantar el mástil y desplegar las velas, para que sea la Cruz del Señor lo que rompa las olas del mar; y asegurados con este signo señorial se dirigen al puerto de salvación eludiendo el peligro de la muerte. Las velas extendidas sobre el mástil figuran el misterio de Cristo exaltado en la Cruz... Así como la Iglesia no puede subsistir sin la Cruz, así la nave es débil sin el mástil, porque entonces inmediatamente el demonio inquietaría a la Iglesia y el viento haría añicos a la nave. En cambio, ni bien se erige el signo de la Cruz, la iniquidad del demonio es repelida y el poder del viento suavizado” ⁽³⁹⁾.

Así el cielo (con sus cuatro puntos cardinales), la tierra (abierta por el arado), el mar (recorrido por la nave) constituyen, para S. Máximo, símbolos diversos de la única Cruz salvadora. Cielo, tierra y mar, es decir, *todos los elementos de la naturaleza*, llevan insitos en sí el signo de la salvación. Ni siquiera los *abismos* han quedado al margen de su influjo:

“Con este signo del Señor se surca el mar, se cultiva la tierra, se rige el cielo, los hombres se conservan. Más aún, el signo del Señor abre también los abismos. Porque cuando el hombre y Señor Jesús, que cargó la misma Cruz, fue sepultado en la tierra, esta misma tierra, como hendida por Él y por Él labrada, germinó a todos los muertos que retenía” ⁽⁴⁰⁾.

La eficacia de la Cruz es universal. Por su leño vertical une el cielo con la tierra, por su leño horizontal abraza todas las generaciones

⁽³⁷⁾ Cf. S. Justino, *Apología* I,55,2: Otto I, p. 130.

⁽³⁸⁾ Ibid. I,55,2.7-9: Otto I, pp. 130.132. Tertuliano descubre un signo similar en los estandartes de los soldados romanos: *Apologeticum* 16,7-8: CCL 1,116. Ver también S. Metodio de Olimpo, *Homilía de Cruce Domini*: PG 18,400 C.

⁽³⁹⁾ S. Máximo, sermo 38, *Item de cruce et resurrectione domini* 2,12-13: CCL 23,149. También los Padres frecuentaron una imagen más personal y espiritual de este signo al hablar de la antena de la cruz erigida sobre el barco del alma: por ej. S. Jerónimo, *Epistula* 14,6,2-3: CSEL 54, p. 52,9 - p. 53,2; S. Ambrosio, *Explanatio psalmi* 47,13: CSEL 64, p. 355,8-16; S. Paulino de Nola, *Carmen* 17,105-108: CSEL 30, p. 86. En general, si se desea un tratado completo del símbolo de la nave y del mástil, cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche*..., pp. 375-405.

⁽⁴⁰⁾ S. Máximo, sermo 38, *Item de cruce et resurrectione domini* 3,41-46: CCL 23,150. Es lo mismo que enseña S. Justino cuando en su *Apología* escribe que el mar no puede ser escindido si el “trofeo” que es el mástil no se mantiene erguido en la nave; la tierra no puede ser arada sin el signo de la Pasión; los sepultureros no pueden cavar si no llevan en sus manos el instrumento que recuerda la cruz; el hombre no diferiría en su forma de los animales si no estuviese de pie y pudiese extender las manos para imitar la Pasión del Señor: *Apología* I,55: Otto I, p. 130. Prosigue su *Apología* recriminando a los romanos que a pesar de llevar en sus banderas los signos del trofeo y de exaltarlos en sus desfiles no saben reconocer en él la figura de la salvación: *ibid.* pp. 132-134.

de la historia ⁽⁴¹⁾. El signo de la Cruz invade con su presencia todos los elementos como para indicar que la totalidad del mundo ha sido radicalmente restaurada en el árbol de la vida:

“Grande es, pues, el sacramento de la Cruz: gracias a este signo el mundo mismo se salva” ⁽⁴²⁾.

f. La serpiente de bronce

Con la figura de la serpiente de bronce salimos del campo del mito y de la naturaleza, y entramos en el campo de la Biblia. De la Cruz es ésta la única figura bíblica que ocupa a nuestro autor.

“Dejemos la fábula de Ulises, que es ficticia y no real, y veamos si podemos encontrar algún ejemplo en la Sagrada Escritura, algo que el Señor llevase luego a su plenitud y que haya sido anunciado de antemano por sus profetas. Leemos en el Antiguo Testamento que Moisés, el santo, luego que sacó a los hijos de Israel de la cautividad de los egipcios, los llevó al inhóspito desierto, pero allí advirtió que su pueblo estaba inerme frente a la acometida de las serpientes; entonces, lleno del Espíritu divino, erigió una serpiente de bronce y la clavó sobre un leño en medio de la multitud de los que morían, ordenando al pueblo que pusiera en aquel signo su esperanza de salvación; fue tan grande el poder de curación que de allí provenía contra la mordedura de las serpientes que quienquiera hubiese sido mordido por una de ellas bastaba que mirase a esa cruz hecha con la serpiente y el madero para encontrar enseguida el remedio de la salud” ⁽⁴³⁾.

El episodio del desierto al que se refiere S. Máximo se relata en el libro de los Números (21, 6-9). El comentario de nuestro autor muestra su intención de fundamentar en la Escritura el contenido salvífico del signo de la Cruz, buscando entre todas sus figuras vétérotestamentarias alguna que haya sido autenticada por el mismo Cristo. S. Máximo pasa de inmediato a la transposición tipológica:

“El mismo Señor aludió a este hecho en el Evangelio cuando dijo: A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre (Jo. 3,14). Por lo cual si la serpiente fijada al leño trajo la salud a los hijos de Israel, cuánto más el Señor clavado en el patíbulo dará la salvación a los pueblos. ¡Si la figura fue tan útil, cuánto más lo será la verdad! La primera serpiente es crucificada; con razón, por cierto, pues el diablo fue el primero que pecó contra Dios, y por tanto el primero en ser herido con la sentencia de la Cruz. Y es crucificado en un leño; no de otra manera debía

⁽⁴¹⁾ Cf. por ej. S. Ireneo, *Demonstratio* 34: SCh 62, p. 87, para ver cómo esta idea se presenta ya en la tradición patristica que precede a S. Máximo. Igualmente Tertuliano afirma que gracias al signo de la cruz toda la creación está en actitud de oración: cf. *De Oratione* 29,3-4: CCL 1,274. En este mismo sentido cf. también Minucius Felix, *Octavius* 29,6-8: CSEL 2, p. 43,5-15.

⁽⁴²⁾ S. Máximo, sermo 38, *Item de cruce et resurrectione domini* 2,11-12: CCL 23,149.

⁽⁴³⁾ S. Máximo, sermo 37, *De die sancto paschae et de cruce domini* 3,39-53: CCL 23,146.

ser, pues así como el hombre había sido engañado en el paraíso por el árbol de la concupiscencia, así ahora fuera salvado por el árbol de la Cruz, de manera que la misma materia que fue causa de muerte fuese remedio de salvación. Luego, tras la serpiente, en el Salvador es crucificado el hombre mismo, de modo que tras el autor sea castigado el delito. Por la primera cruz el castigo recayó sobre la serpiente, por la segunda sobre el veneno de la serpiente, es decir que primero el autor mismo fue castigado y después fue condenada su perversidad. El veneno que, a instigación suya, se había introducido en el hombre es ahora rechazado y curado" (44).

En este texto tan rico incluye S. Máximo dos ideas explícitas y una sobreentendida. Primeramente se refiere a la serpiente crucificada en el desierto: así como había sido la introductora del pecado en el mundo debía ser también la primera en sufrir la sentencia vindicatoria de la Cruz. En segundo lugar contrapone el árbol de la Cruz al árbol del Paraíso, mostrando cómo la misma madera que en el Paraíso causó la muerte, en la Cruz comunica la victoria (45). Finalmente está implícita en el texto la idea de que Cristo es la nueva serpiente elevada en lo alto de la Cruz para salvar al pueblo herido. Ya lo decía S. Ambrosio: "En la serpiente de bronce se figura mi serpiente, en aquel leño ha sido exaltada mi serpiente" (46). Si Cristo es la nueva serpiente, "mi serpiente", es porque la vieja serpiente, la serpiente del Paraíso, ha perdido su vigor original o, como enseña S. Máximo, ha sido crucificada en Cristo.

Nuestro autor termina su homilía con una exhortación:

"Teniendo, pues, ante nosotros al Señor Jesús, que nos liberó por su pasión, miremos hacia Él y esperemos de su signo el remedio para nuestras heridas; si quizás en nuestro interior se ha difundido el veneno de la avaricia, pensemos en Él y quedaremos sanos; si nos hieren las malas inclinaciones del escorpión, invoquémoslo a Él y nos veremos curados; si nos atormentan las mordeduras de los pensamientos terrenos, recemos a Él y viviremos. Porque tales son las serpientes espirituales de nuestra alma, para pisotear a las cuales el Señor fue crucificado, y de las que Él mismo dice: Caminaréis sobre serpientes y escorpiones, y nada os dañará (Lc. 10,19)" (47).

Sólo mirando a Jesús crucificado el cristiano podrá ser curado de sus heridas. La expresión "miremos hacia Él" no parece tener acá el sentido místico que luego conocería el tema de "la mirada" en la espiritualidad medioeval (48), sino más bien un sentido puramente tipológico: así como el que antaño miraba a la serpiente de bronce que-

(44) Ibid. 3,53 -4,71: CCL 23,146-147.

(45) Sobre este tema cf. también S. Ireneo, *Adversus haereses* V,16,2 y 17,3: ed. Harvey II, pp. 368.371; así como un autor africano del siglo IV: PL 5,227 B.

(46) S. Ambrosio, *Expositio psalmi* 118,6,15: CSEL, 62, p. 115,25-26.

(47) S. Máximo, sermo 37, *De die sancto paschae et de cruce domini* 5,76-85: CCL 23,147.

(48) Cf. por ej. S. Bernardo, *Super Missus est*, homilia 2,17: PL 183,70 CD.

daba curado, así el que ahora acuda a Cristo en Cruz se verá salvo. Lo cual no significa que similares expresiones patrísticas no hayan podido servir de base para la elaboración de un contenido ulterior, más místico y devocional. En cuyo caso este tipo de expresiones tipológicas estaría en el origen de la historia de la espiritualidad.

Las líneas finales del texto citado nos introducen en un argumento de gran interés iconográfico y teológico, como es el tema del Cristo vencedor que, reinando desde la Cruz como "Basileus" o "Imperator", pisotea con su poder al enemigo infernal, la serpiente y el escorpión (49), al mismo tiempo que posibilita al cristiano que se une a su Cruz, la capacidad de pisotear él también al adversario. Esta imagen, tan extraña a nuestra mentalidad moderna, corresponde a una arraigada convicción patrística que ha encontrado su expresión iconográfica más lograda en la imagen del "Christus-militans" que decora la entrada de la antigua capilla arzobispal de Ravena. Se trata de un mosaico algo posterior a la época de S. Máximo (fines del siglo V) que presenta al Señor, armado de coraza, con la Cruz sobre el hombro derecho, pisoteando a un león y a una serpiente, mientras sostiene con su mano izquierda un libro abierto donde se lee: "Ego sum via, veritas et vita". Es una imagen inspirada ante todo en textos bíblicos (50). Pero también en la iconografía imperial (51). El dato teológico que se desprende de ese mosaico —síntesis del pensamiento tradicional que aflora en S. Máximo— es la conexión intrínseca que existe entre la Cruz de Cristo y su victoria total sobre el enemigo.

2. La Cruz del Señor: Salvación nuestra

"En el Salvador es crucificado el hombre mismo... Porque cuando el hombre es llevado a la pasión, no es propiamente entregado a la muerte, sino que en él se enmienda el delito de la muerte. Esto es lo que hizo el Señor por el hombre al que asumió: cuando Cristo, que era inocente, padeció, vio el hombre corregida en Él la desobediencia de la diabólica prevaricación, de modo que por fin quedase aquél libre de la culpa y libre de la muerte" (52).

Nunca deja S. Máximo de subrayar este aspecto en la exposición de los misterios del Señor. La muerte de Cristo no fue para sí —no lo necesitaba— sino por nosotros, en lugar de nosotros. La afirmación es de neta inspiración paulina. Según el Apóstol la prueba gracias a la cual podemos saber que Dios nos ama es que Cristo, aun cuando éramos pecadores, murió por nosotros, y así, por la muerte del Hijo, fuimos

(49) Sobre el tema del Christus-Basileus que pisotea al enemigo cf. E. Sauser, *Frühchristliche Kunst...*, pp. 402-461, donde el autor ofrece una espléndida síntesis escriturística, patrística e iconográfica.

(50) Por ej. el ps. 90,13: "super aspidem et basiliscum ambulabis, conculcabis leonem et draconem"; así como 1 Petr. 5,8, etc.

(51) Ver al respecto algunos textos de Eusebio en E. Sauser, o.c., pp. 432-433. Sobre la imagen del Christus-militans de Ravena, cf. ibid. pp. 434-435.

(52) S. Máximo, sermo 37, *De die sancto paschae et de cruce domini* 4,65-66. 71-75: CCL 23,146-147.

mos reconciliados con Dios (cf. Rom. 5, 8-10). En un texto tejido con citas bíblicas vuelve S. Máximo sobre el tema:

"Dijo: Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado (Ps. 21,2)... Según el profeta Cristo no conoció el pecado, ni hubo engaño en su boca (cf. Is. 53,9). Dijo eso para mostrar que por nosotros, cuyos pecados cargaba (cf. Is. 53, 12), había abandonado, y para que al verlo muriendo por nuestros pecados (cf. Is. 53,10) aprendiéramos nosotros a morir por Él, que es santo y justo (cf. Rom. 14,8)"⁽⁵³⁾.

Y en otro lugar:

"Por eso soportó todos los males, para que nosotros experimentáramos todos los bienes; por eso prefirió que fueran crueles con Él, para poder regalarnos su misericordia; quiso ser tan bueno con nosotros, como antes había sido inexorable consigo. Pues quitando por la Cruz las ofensas del género humano, las aniquiló a todas ellas en su pasión, de modo que en adelante no hubiera nada que dañara al hombre"⁽⁵⁴⁾.

Cristo sufre en sí lo que nos correspondía sufrir a nosotros. Sin embargo nos pide que nos adhiramos a su Pasión, que dejemos que sus clavos atraviesen místicamente nuestras manos, que la lanza del costado se hunda en nuestro pecho⁽⁵⁵⁾. El misterio de Cristo debe prolongarse en nuestro propio misterio, como enseña S. Pablo relacionando la muerte de Cristo con nuestro Bautismo (cf. Rom. 6,6). Es curioso, pero S. Máximo no alude a este sacramento en sus predicasiones sobre el misterio de la Cruz; sin embargo legítimamente podemos suponer que en los textos citados sobre la muerte de Cristo que involucra la muerte de nuestro hombre viejo —"en el Salvador es crucificado el hombre mismo"— se oculta una velada alusión al hecho bautismal. El misterio de su muerte es la prenda de nuestra victoria, como lo repite incansablemente S. Máximo:

"Porque su pasión es nuestra redención, su muerte nuestra vida"⁽⁵⁶⁾.

⁽⁵³⁾ S. Máximo, sermo 29, *De psalmo XXI et de passione domini* 2,46. 49-54: CCL 23,113.

⁽⁵⁴⁾ S. Máximo, sermo 38, *Item de cruce et resurrectione domini* 1,4-10: CCL 23,149.

⁽⁵⁵⁾ También acá es S. Máximo deudor de S. Ambrosio según el cual "para ti murió el Príncipe de los sacerdotes, para ti fue crucificado, en orden a que te adhieras a sus clavos. Porque en aquella carne te asumió a ti...": *De fuga saeculi* 9,57: PL 14,624 AB.

⁽⁵⁶⁾ S. Máximo, sermo 38, *Item de cruce et resurrectione domini* 1,3-4: CCL 23,149. También S. Ambrosio se expresa a este respecto de manera incisiva: "Su pasión es vida. Por eso dice Jeremías; A su sombra viviremos (Lam. 4,20). La sombra de sus alas es la sombra de la cruz, la sombra de la pasión. Su muerte es vida, su herida es vida, su sangre es vida, su sepultura es vida, su resurrección es la vida de todos. ¿Quieres saber cómo su muerte es vida? En su muerte hemos sido bautizados, para que caminemos con Él en novedad de vida (Rom. 6,3-4)": *Explanatio psalmi* 36,36: CSEL, 64, p. 99,12-18. 22-24.

"Perdió su propia salud para ganar la salud de todos, prefirió ser vencido en sí para ser vencedor en todos"⁽⁵⁷⁾.

Estos textos presuponen que para S. Máximo de algún modo estamos incluidos en la carne de Cristo, y de Cristo crucificado. Entrar en la carne de Cristo es recibir la eficacia del "poder" de la Cruz. Por eso dice S. Pablo que la Cruz es locura para los que se pierden pero es "poder de Dios" para los que se salvan (cf. 1 Cor. 1,18). El mundo con su "sabiduría" es incapaz de entender la "locura" de esta eficacia. El Apóstol predica a Cristo crucificado que si bien es escándalo para los judíos y locura para los gentiles, sin embargo para los elegidos es "poder de Dios y sabiduría de Dios" (1 Cor. 1,24). Los judíos buscaban el poder: para ellos la Cruz es un escándalo. Los griegos buscaban la sabiduría: para ellos la Cruz es una locura. Cuando en realidad la Cruz es el Poder y la Sabiduría por antonomasia. Esto es lo que S. Máximo nos permite leer entre líneas cuando se expresa en términos tan vigorosos sobre la "eficacia" del aparente "escándalo y locura" que es el suplicio de la Cruz.

3. El buen ladrón o la fe en el misterio de la Cruz

El buen ladrón es una viva expresión de la actitud precisa que corresponde tomar frente al misterio de la Cruz. Al solicitar de Jesús exánime un lugar en el Paraíso afirmó implícitamente su fe en el triunfo del Señor:

"Creó que el Cristo puesto en Cruz era el Señor crucificado: por la comunión en la pasión logró la comunión del paraíso"⁽⁵⁸⁾.

"Esta es, en verdad, la plena entrega de la fe: cuando ve que la sangre brota de las heridas del Señor, precisamente entonces pide de su poder el perdón; cuando ve su humildad, justamente entonces teme su divinidad; cuando lo cree esclavo de la muerte, precisamente entonces le rinde el honor debido a un rey. Este ladrón fiel no creyó que moriría aquel a quien proclama que reinaría; no piensa que se someterá a los infiernos aquel a quien confiesa como dominador en los cielos; no juzga que será retenido en el tártaro aquel de quien pide para sí la liberación... Conoció este ladrón que toda la pasión del Señor acaecía por su propia voluntad, y que estaba en su poder tanto entregar su alma a la muerte como permanecer en la vida, según dice el mismo Señor: Tengo poder para dar mi alma, y poder para volver a tomarla (Jo. 10, 18)"⁽⁵⁹⁾.

El buen ladrón penetró el misterio escondido. Supo discernir la Realeza del Señor a través de las heridas, y en los estertores de la muerte de Jesús vislumbró los reverberos de su resurrección.

⁽⁵⁷⁾ S. Máximo, sermo 57, *De accusato domino apud Pilatum et de Susanna* 1,32-33: CCL 23,228.

⁽⁵⁸⁾ S. Máximo, sermo 74, *De latrone* 1,8-10: CCL 23,309.

⁽⁵⁹⁾ Ibid. 3,41-51. 65-71: CCL 23,310-311.

Reconocer en Jesús crucificado al Señor de la vida es entender de manera plenaria el sentido de la Cruz. Es comprender que el Señor no soportó sus heridas como justo castigo por sus propios pecados sino como prenda de gloria para los demás.

"Dijo [el buen ladrón] al otro, que insultaba al Señor: Nosotros recibimos el digno castigo de nuestras obras, pero éste nada malo ha hecho (Lc. 23, 41). Había entendido que el Señor recibió esas llagas por los pecados ajenos, que soportó esas heridas por las culpas ajenas; supo que aquellas heridas en el cuerpo de Cristo no eran las heridas de Cristo sino las heridas del ladrón; y por eso comenzó a amar más después que en el cuerpo de Cristo reconoció sus propias heridas. Lo dice el profeta: El ciertamente cargó nuestros sufrimientos y soportó nuestros dolores, mientras que nosotros le tuvimos por castigado... En sus llagas hemos sido curados (Is. 53, 4s). Aquel ladrón crucificado mientras más miraba las llagas del Señor más lo amaba" ⁽⁶⁰⁾.

La expresión es vigorosa: no dice S. Máximo que el buen ladrón reconoció en las heridas de Cristo las fuentes de su salvación, sino que el buen ladrón reconoció en las heridas de Cristo sus propias heridas. No se podía expresar mejor el carácter salvífico de este misterio del Señor. Termina S. Máximo su homilía exaltando la "fe" del ladrón porque supo hacer lo que no supieron los demás circunstantes de la Pasión:

"Grande y perfecta fue la fe de aquel ladrón; grande ciertamente y admirable aquella fe por la cual creyó que Cristo clavado en cruz más era glorificado que castigado. Porque en esto consiste lo principal de la salvación: en que el Salvador sea reconocido como el Señor de la majestad precisamente cuando se lo ve atormentado en la paciencia de su humildad, por lo que dice el Apóstol: Si lo hubiesen conocido, nunca hubiesen crucificado al Señor de la majestad (1 Cor. 2, 8). Esta es, pues, la fe perfecta: ver a Cristo en cruz y creerlo Dios, no reo. Por eso aquel ladrón fue justificado, porque estando el Salvador en el patíbulo, rodeado por los judíos que lo insultaban y le decían como a un criminal: Líbrate a ti mismo si puedes (Mt. 27, 40), él, en cambio, sin dudar de su divinidad, pide más bien ser librado. Grande fue la fe de aquel ladrón..." ⁽⁶¹⁾.

II. LA SEPULTURA DEL SEÑOR

Hemos visto cómo el signo de la Cruz se refleja en el mar, en el cielo y en la tierra, como expresión de su virtud salvífica universal. Pero esto no es todo. La salvación que aporta la Cruz de Cristo descendiendo, como lo hemos apuntado, hasta los abismos, visitados por el Señor con su alma mientras su cuerpo yacía en la sepultura.

⁽⁶⁰⁾ Ibid. 3,51-61.

⁽⁶¹⁾ S. Máximo, sermo 75, Item sequentia (sc. De latrone) 2,33-44: CCL 23,314.

1. Túmulo y seno

"Consideremos ahora lo que hicieron con el cuerpo del Señor, una vez que fue bajado de la Cruz. Como dice el evangelista, vino José de Arimatea, varón justo, y lo sepultó en su monumento, donde aún nadie había sido puesto. ¡Bienaventurado cuerpo el de Cristo nuestro Señor, que al nacer es engendrado del útero de una virgen y al morir es entregado al túmulo de un justo! ¡Cuerpo verdaderamente bienaventurado, al que engendró la virginidad y custodió la justicia! El túmulo de José lo custodió incorrupto, así como el útero de María lo había guardado inviolado. Aquí no fue tocado por la polución de varón, allí no fue dañado por la corrupción de la muerte; por doquier la santidad y la virginidad acompañan al cuerpo bienaventurado. Un nuevo vientre lo concibió, un nuevo túmulo lo encerró. Virgen el seno donde estuvo el Señor y virgen su sepultura; aunque no podamos llamar seno a la misma sepultura, sin embargo hay entre ellos una no pequeña semejanza" ⁽⁶²⁾.

El paralelismo entre el misterio de la Encarnación y el misterio de la Sepultura es notable. S. Máximo no concibe los diversos misterios de Cristo como si fuesen compartimentos estancos. Todos los misterios, en lo que tienen de fundamental, se encuentran en un punto común, en la persona de Cristo, que es el Misterio por antonomasia. En torno a Cristo, los principales personajes que intervienen en los distintos misterios de alguna manera reeditan siempre los mismos gestos. Acá José de Arimatea es la Virgen, su sepulcro nuevo es el seno impoluto de María, su justicia es la virginidad de la Madre. Y no es esencialmente distinto el afecto de José que el afecto de María, porque si bien es cierto que ésta concibió al Señor en su seno, aquél lo dio a luz en su corazón; si ésta cubrió con pañales al Señor que nacía, aquél envolvió en sus propios lienzos a su cuerpo yacente ⁽⁶³⁾.

Crísalina es la idea que se esconde tras estas expresiones: el sepulcro es considerado no en sí mismo, como puro término de la vida, sino como seno, como lugar de nacimiento, como iniciación de una nueva y definitiva Navidad, la Navidad del Señor en las almas.

2. La Sepultura: misterio de vida

Aunque parezca una paradoja, S. Máximo considera que la Sepultura de Cristo es fuente de vida. Todo el quehacer salvífico del Señor se resuelve en un doble movimiento: el movimiento descendente y el movimiento ascendente. Sin embargo, S. Máximo no separa excesivamente los dos momentos. Ya desde el momento de su humillación el Señor comienza a fructificar. Cuando el Hijo de Dios se hizo hombre, se anonadó como el grano, pero precisamente por su deterioro

⁽⁶²⁾ S. Máximo, sermo 38, Item de cruce et resurrectione domini 4,47-60: CCL 23,150.

⁽⁶³⁾ Cf. S. Máximo, sermo 39, Sequentia de sepulchro domini saluatoris 1,2-14: CCL 23,152.

este grano fue capaz de crecer y de convertirse en el árbol de la ascensión. Cristo es grano cuando padece, y árbol cuando resucita; grano cuando siente hambre, árbol cuando da de comer a cinco mil; grano cuando es golpeado, árbol cuando ilumina a los ciegos, resucita a los muertos y perdona los pecados ⁽⁶⁴⁾. Pero es grano en sentido pleno cuando muere cayendo en tierra y es ahí sepultado, según lo que se lee en Jo. 12,24 ⁽⁶⁵⁾.

Cabe ahora preguntarse: ¿en qué sentido la Sepultura de Cristo es manantial de vida? Para S. Máximo la respuesta a este interrogante está en relación con un detalle de ese misterio: el Señor fue sepultado en sepulcro ajeno.

“Veamos por qué el Salvador fue puesto en un sepulcro ajeno y no tuvo su propio sepulcro. Fue puesto en un sepulcro ajeno porque murió por la salvación de otros. Pues esta muerte no estaba destinada a Él sino a nosotros, esta muerte no lo alcanzó a Él sino que nos aprovechó a nosotros” ⁽⁶⁶⁾.

No le competía a Cristo un sepulcro propio, porque Él no tuvo en sí una muerte propia; ni podía tener un túmulo en la tierra quien tenía su sede en el cielo ⁽⁶⁷⁾. ¡Lejos del pensamiento de S. Máximo la idea de que la muerte de Cristo fuese algo irreal! Lo que quiere destacar es que así como Cristo no murió para sí sino para nosotros, así tampoco fue sepultado porque lo necesitase para sí, sino para hacer de su sepultura un manantial de gracia. En ese mismo sentido se atreve a decir que Cristo más que muerto en un túmulo estuvo como dormido en un lecho, según lo confirma la brevedad misma de su estadía en el sepulcro: el Señor, que es la vida siempre viva, no podía poner su domicilio en el mundo de los difuntos ⁽⁶⁸⁾. Si condescendió a penetrar en el sepulcro fue para asimilarse nuestra muerte, para comunicarnos desde el abismo de nuestra miseria la resurrección gloriosa:

“Justamente sepultamos esta vida [la de Cristo] en nuestro sepulcro, para que vivificando nuestra muerte resucitáramos con Él de entre los muertos” ⁽⁶⁹⁾.

⁽⁶⁴⁾ Cf. S. Máximo, sermo 25, *Sequentia de grano sinapis* 2,37-48: CCL 23,98.

⁽⁶⁵⁾ Ibid. 48-50.

⁽⁶⁶⁾ S. Máximo, sermo 39, *Sequentia de sepulchro domini saluatoris* 3,45-49: CCL 23,153. El mismo razonamiento aparece en un texto de S. Ambrosio: “No tuvo Cristo su túmulo propio. Así debía ser, porque el túmulo se prepara para aquellos que están bajo la ley de la muerte; el vencedor de la muerte no tiene un túmulo propio. ¿Qué comunión puede haber entre el túmulo y Dios? Dice el Eclesiastés de aquel que medita en el bien: no hay para él sepultura (6,3)”: *Expositio evangelii secundum Lucam* 10,140: CCL 14,386.

⁽⁶⁷⁾ Cf. S. Máximo, sermo 39, *Sequentia de sepulchro domini saluatoris* 3,49-51: CCL 23,153.

⁽⁶⁸⁾ Ibid. 51-58.

⁽⁶⁹⁾ Ibid. 58-60.

Prosigue nuestro autor analizando los diversos detalles del relato evangélico. Según allí se lee, con el dinero que el despechado Judas les arrojó en la cara, los fariseos decidieron comprar el campo de un alfarero para que sirviera de lugar de sepultura a los peregrinos porque, según dijeron hipócritamente, no podían poner ese dinero —precio de sangre— en el tesoro común (cf. Mt. 27, 5-8). ¿De qué campo se trata? Del campo que es todo este mundo, señala S. Máximo, este mundo que Cristo no vino a juzgar sino a salvar, este mundo que contiene a todas las naciones que se extienden hasta los confines de la tierra, entregadas en herencia a Jesucristo ⁽⁷⁰⁾. En este campo —prosigue— todos nosotros hemos sido dispersados, sepultados y sembrados, en orden a hacer germinar para el Señor el fruto de las buenas obras ⁽⁷¹⁾.

El campo es, pues, la totalidad del mundo. Pero ¿quién es el alfarero, el dueño del campo? Es aquel que hizo nuestros cuerpos de barro, enseña S. Máximo, el que infundió en ellos el vapor cálido del espíritu; es el mismo que con sus manos nos formó para la vida, y por medio de Cristo nos reformó para la gloria ⁽⁷²⁾.

Dice el Evangelio que se trata de un campo comprado con el precio de la sangre (cf. Mt. 27, 7). Es la sangre misma de Cristo —comenta nuestro autor— porque no hemos sido redimidos con oro o plata corruptibles sino con la Sangre del Cordero inmaculado (cf. 1 Petr. 1,18s): Cristo redimió a los muertos con la pasión de su Sangre haciéndose así capaz de recibir a los muertos en el campo que ha comprado con su Sangre ⁽⁷³⁾.

Finalmente señala el Evangelio que el campo comprado con el precio de la Sangre fue dedicado al reposo de los peregrinos (cf. Mt. 27, 7). Porque aquellos que estaban sin casa, sin patria, exiliados de todo el orbe —explica S. Máximo— encuentran su descanso en la Sangre de Cristo; no poseyendo nada en el mundo hallan en Cristo su serena sepultura ⁽⁷⁴⁾.

“¿Quiénes son estos peregrinos sino los cristianos fervorosos que renunciando al siglo y no poseyendo cosa alguna en el mundo descansan en la sangre de Cristo? Pues el cristiano que no posee al mundo, posee al Salvador en su totalidad. Se promete a los peregrinos el sepulcro de Cristo, porque todo aquel que se guarda de los vicios carnales como peregrino y a ellos extraño, ese tal merecerá el descanso de Cristo. Porque ¿qué otra cosa es el sepulcro de Cristo sino el descanso del cristiano? Nosotros somos peregrinos en este mundo, y habitamos aquí como huéspedes, se-

⁽⁷⁰⁾ Cf. S. Máximo, sermo 59, *Item sequentia* (sc. De accusato domino apud Pilatum et de Susanna), 2,30-39; CCL 23,236-237.

⁽⁷¹⁾ Ibid. 38-40: CCL 23,237. Sin duda en el texto citado hay una alusión a Mt. 13,38.

⁽⁷²⁾ Ibid. 3,41-52: CCL 23,237.

⁽⁷³⁾ Ibid. 2,19-30: CCL 23,236.

⁽⁷⁴⁾ Ibid. 4,60-64: CCL 23,237.

gún dice el Apóstol: Mientras estamos en este cuerpo, peregrinamos alejándonos del Señor (2 Cor. 5,6). Somos, pues, peregrinos, y el sepulcro nos ha sido comprado con el precio de la sangre del Salvador" (75).

Tal es el conjunto de símbolos que emplea S. Máximo al predicar sobre el misterio de la Sepultura del Señor considerada sobre todo como fuente de vida. No se crea que se trata de un puro juego de palabras. Nuestro autor funda todo su pensamiento en aquella afirmación del Apóstol: "Por el Bautismo fuimos sepultados con Cristo en la muerte" (Rom. 6,4) (76). Si la Sepultura de Cristo constituye una fuente de vida es porque se prolonga en el sacramento, en la realidad bautismal.

"El bautismo es para nosotros la sepultura de Cristo, porque en él morimos a los pecados, sepultamos los delitos y, una vez liberada nuestra conciencia del hombre viejo, renacemos en otra navidad con infancia rediviva. El bautismo, insisto, es para nosotros la sepultura de Cristo no sólo porque allí perdimos nuestra vida anterior sino también porque es allí desde donde nacemos de nuevo. Grande es, pues, la gracia de esta sepultura en la que se nos infiere una útil muerte y se nos ofrece una vida aún más útil; grande la gracia de esta sepultura, que purifica al pecador y vivifica al que muere" (77).

Nadie puede compartir la Sepultura de Cristo si no ha pasado por las olas del Bautismo. S. Máximo sigue aquí la enseñanza de Orígenes según el cual todo aquel que esté muerto al pecado necesariamente está ya sepultado con Cristo por el Bautismo, en cambio quien no ha muerto al pecado no puede ser sepultado con Cristo; ninguno que esté vivo puede ser sepultado (78).

Luego de haber explicado el sentido bautismal del misterio de la Sepultura, nuestro autor propone finalmente el sentido místico o espiritual de dicho misterio. Comentando aquel versículo del salmo: "Un sepulcro abierto es su garganta" (Ps. 5,10) dice que José de

(75) Ibid. 4,64-75: CCL 23,237-238. Cf. también 2,19-20: 236.

(76) Ibid. 4,76-77: CCL 23,238.

(77) Ibid. 4,77-85: CCL 23,238. El texto del obispo de Turín puede ser útil para mejor determinar el sentido de nuestro actual Sábado Santo. No sólo la Muerte del Señor (Viernes Santo) y su Resurrección (Vigilia Pascual) dicen un respecto esencial al Bautismo. También el misterio de la Sepultura está en estrecha conexión con este sacramento.

(78) Cf. Orígenes, *Commentarius in Epistolam ad Romanos* 5,8: PG 14,1038 A. El muerto —prosigue Orígenes— tiene derecho a la sepultura; el que todavía vive en el pecado, no puede ser sepultado con Cristo, ni puede ser colocado en un sepulcro nuevo, porque en él sobrevive aún el hombre viejo y por ende no es capaz de caminar en novedad de vida; por eso Cristo fue sepultado en un sepulcro nuevo, y fue envuelto en lienzos limpios para que todo aquel que quiera ser consepultado con Cristo por el Bautismo, sepa que nada vetusto debe ser llevado al sepulcro nuevo, nada impuro al limpio lienzo: ibid. 1038 C -1039 A.

Arimatea depuso al Señor no tanto en su sepulcro terreno, cuanto en el monumento de su corazón (79), para que así el Hijo del hombre tuviere dónde reclinar su cabeza (80). Todos los cristianos están llamados a repetir el gesto de José de Arimatea. Y a impedir que vengan los fariseos a robar a Jesús:

"Vigilemos junto al Señor, Salvador nuestro, para que gracias a una debida custodia nadie lo arrebatase del sepulcro de nuestro pecho ni debamos decir alguna vez: ¡Vinieron y mientras dormíamos lo robaron! Porque tenemos enemigos que, si estamos dormidos, intentarán arrebatar a Cristo de nuestros corazones. Guardémoslo, pues, con celoso cuidado en el sepulcro de nuestras almas, que allí descanse, que allí duerma, que allí cuando quiera resucite!" (81).

ALFREDO SÁENZ S. J.

(79) Cf. S. Máximo, sermo 39, *Sequentia de sepulchro domini saluatoris* 2,17-22: CCL 23,152. Más adelante nuestro autor ofrece nuevas aplicaciones del versículo psálmico: el sepulcro abierto de Cristo es la garganta de los evangelistas, así como la predicación de los apóstoles gracias a la cual podemos ingresar en el sacramento de la pasión y de la resurrección: ibid. 2,29-41: CCL 23,152-153. Cf. un texto similar en S. Ambrosio, *Expositio evangelii secundum Lucam* 10,141: CCL 14,386.

(80) Cf. S. Máximo, sermo 39, *Sequentia de sepulchro domini saluatoris* 2,41-44: CCL 23,153.

(81) S. Máximo, sermo 61, *Sequentia de natale domini ueniente* 4,96-103: CCL 23,247. En otra homilía nuestro autor dice que los cristianos son peregrinos que "reposan en la sangre de Cristo": sermo 59, *Item sequentia* (sc. De accusato domino apud Pilatum et de Susanna) 4,66: CCL 23,237. Cristo es sepultado en el corazón del cristiano, o el cristiano es sepultado en el corazón de Cristo: son dos expresiones complementarias de una sola y mística realidad.

EL CRUCIFIJO EN LAS MEDALLAS DE SANTA FE LA VIEJA (CAYASTÁ)

Las más antiguas, aunque muy escasas, expresiones de la iconografía del Cristo crucificado, le representan vestido. Un jaspe verde, ubicado entre los siglos IV y V, lo muestra nimbado y vestido por una larga túnica. Es digno de notarse, según el Diccionario de Arqueología Cristiana y Liturgia de Cabrol y Leclercq, que las únicas representaciones conocidas hasta este momento de la crucifixión en los primeros siglos, son todas en gemas ⁽¹⁾.

Los mismos autores ubican en el siglo V, una imagen en que aparece el Cristo sólo con el *subligaculum*; y entre este siglo y el siguiente, la imagen representada en Santa Sabina en Roma en la que aparece el Redentor entre los dos ladrones, todos de frente, y el Cristo con los brazos extendidos horizontalmente, despojado de sus vestidos *sauf une ceinture sur les reins*. Sin embargo estos son ejemplares rarísimos, pues es evidente, como observan los autores de arqueología cristiana, que Occidente tuvo, sin duda, repugnancia por la representación de la figura desnuda de Cristo en la cruz.

El vestido que cubre el cuerpo del Cristo crucificado en las primeras manifestaciones que se conservan de la iconografía cristiana, es el *colubium* o colubio; una túnica larga que deja los brazos desnudos y extendidos horizontalmente, como en las imágenes más primitivas de los antiguos sarcófagos. En San Pablo extramuros, de Roma, se conserva un candelabro de mármol blanco que, aunque del siglo XII, representa al Cristo cubierto por el *colubium* como se le representaba en los siglos VI, VII y VIII: *tiene el Redentor en la cruz la túnica larga; pero ésta es un colubium que le deja los brazos completamente descubiertos, como en los crucifijos seguramente más primitivos, circunstancia que sirve para conformar la idea de que todos los crucifijos así*

(1) Dom Fernand Cabrol, Abbé de Saint-Michel de Farnborough et le R. P. Dom Henri Leclercq: "Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie" publié par ... avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, "Tome troisième", 2me partie, Ciacconio - Cyzique, París, 1948.

revestidos en posteriores tiempos, lo han sido a imitación y bajo la directa influencia de algunos anteriores, teniendo, generalmente, como éstos, los brazos en la posición más horizontal posible ⁽²⁾.

Desde el siglo VI la iconografía lo representa en Italia no sólo vestido con el *colubium* sino también calzado, como en el Santo Volto de Luca ⁽³⁾ y cubierto con la túnica, que no es nada más que el mismo *colubium* con mangas largas.

El *colubium*, o túnica sin mangas, se encuentra también en la crucifixión que el Papa Juan VII, en el siglo VIII, hizo representar entre los mosaicos con que adornó la entrada de la capilla de la Santísima Virgen in Praesepe, que formaba parte de la antigua Basílica de San Pedro en el Vaticano ⁽⁴⁾.

La túnica larga, con mangas, es posterior al *colubium*. Es un aditamento, según algunos autores, *que arguye menor antigüedad, si bien con ellas aparece el llamado Santo Volto de Luca considerado como anterior a la presencia de los iconoclastas que es, cuando menos antiguo, del siglo VII, pero la mayor parte de los que las tienen no son anteriores al siglo XII* ⁽⁵⁾.

A la imagen del Redentor se la representa en los orígenes conocidos de su iconografía como victoriosa o como víctima.

Las imágenes mas antiguas representan a Cristo como vencedor, de pie delante de la cruz, con los brazos extendidos y la cabeza coronada de flores, y esta imagen del Cristo triunfante que aparece en los sarcófagos primitivos, prevalece por mucho tiempo.

Pero la corona de flores se transforma luego en la corona real, a partir del siglo XII.

Esta corona real o atributo indicador de la más alta jerarquía y de la autoridad soberana, dice uno de los autores citados, *fue elegida para expresar la omnipotencia del Cristo* ⁽⁶⁾.

Y fue precisamente España, agrega, uno de los países en los que se aplicó al Crucificado la corona real, a veces en forma de aro, como la de los reyes visigodos. El Cristo aparece así, de pie, frente a la cruz, coronado como un rey, vivo y triunfante.

(2) Manuel de Assos: "Crucifijo de marfil del Rey Fernando I y su esposa doña Sancha"; en "Museo Español de Antigüedades" bajo la dirección de don Juan de Dios de la Rada y Delgado, Tomo 7, - Madrid. Imprenta de T. Fontanet, Madrid, 1874, p. 204.

(3) José Godoy y Alcántara: "Iconografía de la cruz y del crucifijo en España"; en op. cit., p. 73.

(4) *Ibidem*.

(5) José Villa - Amil y Castro: "Las cruces procesionales reunidas en el Museo Arqueológico Nacional y algunas otras"; en op. cit.

(6) José Godoy y Alcántara: *ibidem*, p. 75.

Una de estas imágenes es la conocida como el *Cristo de las Batallas* que se conserva en el trascoro de la catedral salmantina, dice el mismo autor, donde se le ve, son sus palabras, *estirado, inmóvil, formando con miembros y cabeza, severa cruz latina, como la en que está clavado, reposado después de la victoria; el semblante regular y tranquilo, noblemente barbado y cuya despejada frente ciñe corona emblemática de poder supremo; los ojos elevados, al cielo la mirada, cual si el arte ingenuo de aquella edad hubiera querido expresar que recibía felicitaciones del Eterno Padre por el cumplimiento de su voluntaria misión sobre la tierra.*

Este *Cristo de las Batallas*, según la tradición, llegó a Salamanca con el Obispo Don Jerónimo, aquel que según el Poema del Cid, rezaba la misa de la Santísima Trinidad después de haber combatido reciamente contra los moros.

Otra imagen llamada el Cristo del Cid, de cobre esmaltado y factura bizantina, lleva asimismo una corona real; y en una ermita de monjes agustinos, existió, tallada en piedra, una imagen con la corona real sobre la corona de espinas.

Generalmente la corona real se asocia al *colubium* o a la túnica con mangas, es decir, a la más antiguas imágenes que nos muestran al Cristo victorioso, mientras que la corona de espinas sólo llegó a familiarizarse en el siglo XV, pues, según la interpretación de algunos autores, los primeros cristianos trataban de disimular cuanto podían los sufrimientos de la Pasión. Sin embargo ya desde el siglo XI la figura el Cristo comienza a adquirir cierta adustez; a mirar con un gesto de juez inexorable a ese mundo que será sometido, en la consumación de los siglos, al juicio final. Es la Víctima que ha sufrido los más acerbos dolores por la salvación de toda la humanidad, y que muestra a la vez, para mover a la compunción y arrepentimiento de los hombres, las huellas de su martirio, de su afrenta y de su dolor, hasta llegar al patetismo de las imágenes que muestran con realismo impresionante, ya no al Cristo victorioso, sino al Cristo víctima, con sus sienes taladradas por las espinas, y su cuerpo exangüe y torturado, pendiente del Madero, con sus manos y pies traspasados por los clavos (⁷).

Refiriéndose al arte cristiano del siglo XII, dice el autor de la "Iconografía de la Cruz y del Crucifijo en España", que esa época *había ya entrado decididamente en la vía del materialismo y perdía la idea del Cristo triunfante que extendía horizontalmente los brazos*

(⁷) Parecería que en las imágenes más antiguas que representan a Cristo crucificado, los pies están clavados en el pedáneo con dos clavos y que sólo después de la adopción de la cruz en Tau aparecen con uno solo (cfr. José Godoy y Alcántara: op. cit.).

sobre la cruz como si quisiera abrazar al mundo y manifestar que estaba fijo en ella menos por los clavos que por el poder de la propia voluntad (⁸).

* * *

Entre las medallas, todas con motivos religiosos, exhumadas en las excavaciones del primitivo asiento de Santa Fe, en la actual Cayastá, que fundara Juan de Garay el 15 de noviembre de 1573, se han encontrado varias, y muy interesantes y antiguas representaciones del Crucifijo.

La medalla registrada en el Museo Etnográfico con el número 46515, representa una imagen, en el anverso, de la Santísima Virgen, vestida del sol, calzada de la luna y coronada de estrellas, según la visión apocalíptica y en el reverso, todo nimbado, sobre los tres clavos, la cifra JHS; apoyada en el centro de la H, el Cristo en la cruz en tau, cubierto por el pañete, que muestra debajo de cada mano un haz de rayos proyectados hacia abajo mientras el Espíritu Santo abre sus alas sobre su Cabeza.

Esta misma representación del Crucifijo aparece en otra medalla, la número 17261, que lleva en su reverso una muy hermosa representación de la Anunciación: la Madre de Dios de rodillas en un reclinatorio sobre un suelo enlosado, recibe la salutación angélica de Gabriel, quien, doblada una rodilla, le presenta tres azucenas, imagen de la Trinidad, bajo los rayos que descienden del Espíritu Santo.

Igualmente, la medalla acuñada en conmemoración del primer centenario de la aprobación de la Compañía de Jesús, en forma ovalada, con las imágenes en perfil de San Ignacio de Loyola y de San Francisco Javier, y la inscripción: S. IGNATUS, S. FRAN. XAVERI, presenta en el reverso la misma cruz, cantonada, sin el Cristo, y los mismos símbolos, con la inscripción siguiente: SOCIETATIS IESU. ANNO.C.

La medalla N° 17265, semejante a la anterior, en el reverso, en lugar de la inscripción latina, lleva en el nimbo flamígero, cuatro cabezas aladas de ángeles ubicadas en cruz, y en el anverso, en lugar de las imágenes de San Ignacio de Loyola y de San Francisco Javier, la clásica representación apocalíptica de la Virgen.

La imagen de la Virgen del Carmen se encuentra en la medalla, ovalada, que lleva el número 45719. Dos ángeles en vuelo horizontal coronan a la Madre del Salvador, que lleva en la parte inferior la inscripción siguiente: M.D. CAR. El reverso muestra al Cristo crucificado cubierto por el pañete; un haz de rayos desciende de cada

(⁸) *Ibidem*, p. 77.

mano, y el Espíritu Santo abre sus alas sobre la Cabeza. A cada lado de la cruz, dos figuras barrocas, aureoladas las cabezas, representan la Madre del Salvador y San Juan evangelista.

La medalla anotada bajo el N° 43020, de la Virgen con el Niño en brazos, sentada, semejante a la representación de la Virgen del Perpetuo Socorro, en el reverso muestra el Cristo en la cruz en forma de tau, ceñido por el pañete, con dos ángeles en vuelo horizontal debajo de cada brazo y el Espíritu Santo sobre su cabeza.

Otra pieza, registrada bajo el N° 47578, representa una Virgen bizantina con el Niño en brazos, y sobre su cabeza coronada como reina, el Espíritu Santo. A cada lado de la imagen, pende una gran lámpara votiva; y en el reverso, nos muestra el Cristo triunfante, de pie y de espaldas a una cruz trilobulada, los brazos extendidos horizontalmente, cubierto hasta los pies por el *colubium*, la cabeza coronada y aureolada y unos haces que irradian, detrás de la imagen, desde el cruce de los dos maderos.

La medalla N° 47153, representa una imagen de la Virgen con el Niño en brazos, de factura bizantina. La Madre de Dios, coronada, sentada de espaldas a una iglesia cuyas torres asoman a cada lado, entre dos lámparas votivas. La imagen del Cristo que aparece en el reverso es semejante a la de la medalla anterior, número 47578: un Cristo vencedor, vestido por el *colubium*, coronado y aureolado, y debajo de los brazos de la cruz, dos ángeles suspendidos en el aire, en actitud de asistirle.

La pieza N° 47478, redonda, lleva inscripta una fecha, posiblemente 1522, pues no se distinguen muy claramente la segunda y la tercera cifra. Sobre esta fecha se levanta la iglesia simbolizada en un tabernáculo flanqueado por las imágenes afrontadas de San Pedro y San Pablo. El reverso nos muestra la imagen de la Santísima Trinidad: el Padre, revestido, parecería, por una amplia capa magna, y tocado por el capello cardenalicio, sostiene con ambas manos y delante suyo, al Hijo crucificado, y sobre su pecho, el Espíritu Santo en su clásica representación de la paloma con las alas abiertas, descendiendo sobre el crucifijo.

El N° 33616 corresponde a una medalla muy pequeña, también redonda, que en una de sus caras tiene sobre los tres clavos, la sigla JHS rematada por la cruz; y en la otra cara la imagen del Cristo triunfante, de pie delante de la cruz, cubierto por el *colubium*, los brazos extendidos horizontalmente y con la corona real.

Por último una medalla rectangular, registrada bajo el número 48434. En una de sus caras el busto de Santo Domingo, de perfil, frente a la imagen de la Virgen del Rosario. En la otra cara, hacia la izquierda, la Virgen, de pie, con el Niño en brazos, coronada y

flanqueada por dos lámparas votivas, y a la derecha, el Cristo triunfante vestido por el *colubium*, los brazos extendidos horizontalmente y sobre su cabeza, la corona real.

* * *

El Capitán de Navío don Humberto F. Burzio, miembro de número de la Academia Nacional de la Historia y Presidente del Instituto Bonaerense de Numismática y Antigüedades, el 20 de noviembre de 1954 dejó en el Museo Etnográfico de Santa Fe, donde se conservan estas medallas en la sección de numismática y sigilografía, la constancia siguiente:

Son religiosas, de pátina y aspecto general de las troqueladas en Europa en el siglo XVII. Impresionan por su antigüedad, algunas con fechas grabadas que pertenecen a la década de 1620.

Su pátina verde y castaña prueban su larga permanencia en el terreno.

Las conclusiones de este estudio se encuentran en el folleto que he publicado titulado: "Las piezas numismáticas encontradas en Santa Fe la Vieja (Cayastá) han sido batidas con anterioridad a 1660".

La pequeñez de casi todas las imágenes y de sus símbolos, la antigüedad de las medallas, todas en cobre, y el haber permanecido bajo tierra durante tantos años, nos impide hacer una descripción más minuciosa y exacta.

Con todo, creo haber señalado el extraordinario interés iconográfico de estas piezas rescatadas en las excavaciones que inicié hace veinticinco años en el asiento de Santa Fe la Vieja, y que enriquecen el material arqueológico del período hispánico del Museo Etnográfico de Santa Fe.

AGUSTIN ZAPATA GOLLAN

Libros Recibidos

- MORENO Carlos Alberto, *Ecos de mi tierra. Libro de versos y prosas*. Colombo, Buenos Aires, 1975, 114 pgs.
- QUINTANA Guido F., *Cancha abierta*, Gigante, Vedia (B.), 1974, 205 pgs.
- LINZENBACH Fritz, *Arquitectura religiosa en climas cálidos. Manual del constructor eclesiástico y de su arquitecto*, Verbo Divino, Estella, 1975, 288 pgs.
- ANÓNIMO, *Le monde des cryptes* (textes de Pascal. Introduction de Dom Claude Jean-Nesmy), Zodiaque, Yonne, 1973, 195 pgs.
- PABLO VI, *La misión del sacerdote* (homilía del 29-VI-1975), Tipográfica Pompei, 1975, 24 pgs.
- MIGUÉLEZ Xosé, *La teología de la liberación y su método*, Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez, Herder, Barcelona, 1976, 164 pgs.
- HÄRING Bernhard, *Centrarse en Dios. La oración, aliento de nuestra fe*, Herder, Barcelona, 1976, 182 pgs.
- EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado de la oración. Tratado práctico. Espejo de monjes*. Publicación de Cuadernos Monásticos, Buenos Aires, 1976, 66 pgs.
- GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *De la contemplación de Dios. De la naturaleza y dignidad del amor. La oración*, Padres cistercienses, Publicación del Monasterio Ntra. Sra. de los Ángeles, Azul, 1976, 184 pgs.
- MEINVIELLE Julio, *El judío en el misterio de la historia*, 5ª ed., Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1976, 122 pgs.
- CASTELLANI Leonardo, *Lugones. Esencia del Liberalismo. Nueva Crítica Literaria*, Dictio, Buenos Aires, 1976, 567 pgs.
- POZO Cándido, *Del "homo faber" al "homo festivus"*, Separata de Conversaciones de Toledo (junio 1973); Teología de la Liberación, Burgos, 1974, 27 pgs.
- DE MIGUEL MEDINA Cecilio, *La personalidad religiosa de José Antonio*, Almena, Madrid, 1975, 175 pgs.
- CHATEAU-JOBERT Coronel P., *Doctrina de acción contrarrevolucionaria*, Rioplatense, Buenos Aires, 1976, 374 pgs.
- AZCÁRATE Andrés, *La flor de la Liturgia renovada*, 7ª ed. y 1ª postconciliar, Claretiana, Buenos Aires, 1976, 631 pgs.

BIBLIOGRAFIA

ALEJANDRO SOLYENITZIN, En la lucha por la libertad, Emecé, Buenos Aires, 1976, 116 pgs.

Este volumen reúne los discursos pronunciados por el A. en los Estados Unidos, durante una visita que en 1975, en vísperas de la tristemente famosa conferencia de Helsinki, realizó a dicho país, a invitación de la Central Obrera Norteamericana y ante los miembros del Senado. Es un libro conmovedor, que muestra cabalmente el poder que tiene la pluma cuando se une al coraje, y su capacidad para desenmascarar en este caso tanto la maldad del comunismo como la hipocresía del mundo occidental. "Amigos míos, no voy a pronunciar palabras dulces. La situación del mundo no es sólo amenazante, la situación del mundo es **catastrófica**" (p. 31).

Lo notable es que el A. no se limita a la consuetud acusación que se suele hacer al comunismo reduciéndola a la enumeración de sus crímenes (cuarenta mil fusilados por mes en los años 1937-1939) sino que desnuda su esencia mortífera, su vacuidad interior. "Siempre fue una declamación", afirma (p. 72). "El comunismo es un intento tan torpe de explicar la sociedad y el hombre, como si un cirujano se valiera del hacha del carnicero para una delicada operación. Todo lo que hay de delicado y de agudo en la psicología individual y en la organización de la sociedad... lo reducen a un grosero proceso económico. Toda esta creación —"el hombre"— se reduce a materia... No hay argumentos, y por esto los palos, la prisión, los campos de concentración, las clínicas psiquiátricas forzadas" (pp. 73-74).

1. La traición de Occidente

Lo más interesante en esta vibrante requisitoria es la solemne acusación que A. S. dirige al Occidente traidor. Citaremos extensamente porque sus palabras no tienen desperdicio. "Es la alianza entre nues-

tros líderes comunistas y vuestros capitalistas. Esta alianza no es nueva. El célebre Armand Hammer, que todavía vive, inició esta relación realizando los primeros contactos en vida de Lenin, durante los años iniciales de la revolución. Tales contactos fueron muy fructíferos y desde aquel entonces prosiguieron a lo largo de cincuenta años, de modo que puede observarse un apoyo ininterrumpido y constante de los hombres de negocio occidentales, quienes ayudaron a los dirigentes comunistas soviéticos... Y si hoy la Unión Soviética dispone de un aparato policial y militar poderoso... debemos agradecerlo a los capitalistas occidentales" (pp. 18-19). El A. atribuye esta connivencia al insaciable espíritu de lucro del capitalismo liberal: "Resulta incomprensible esta ardiente sed de enriquecimiento que supera todos los límites de la razón, todos los límites de la medida, toda conciencia, sometiendo todo al único propósito del beneficio económico. Debo señalar que Lenin predijo todo esto... Decía: ellos mismos nos traerán todo, sin imaginar qué les espera. Y en circunstancias difíciles, durante un Congreso del Partido en Moscú... Karl Radek le preguntó: 'Vladimir Illitch, ¿dónde hallaremos tanta sogá para que se ahorque toda la burguesía?' Lenin le contestó sin vacilar: 'La misma burguesía nos la venderá'" (pp. 20-21).

Algunas naciones de Occidente vieron en el nazifascismo al gran enemigo. Y no vacilaron en aliarse con Rusia comunista. Pidieron ayuda a los lobos para enfrentar a los perros. Los lobos devoraron a los perros y luego comerán a los pastores (cf. pp. 30-31). Enumera el A. las capitulaciones de Occidente. Es una de las partes más impresionantes de su libro. "Inglaterra, Francia, Estados Unidos, eran las potencias victoriosas de la segunda guerra mundial. Las potencias victoriosas siempre dictan las condiciones de paz... En lugar de esto, empezando por Yalta, los estadistas occidentales, por una razón inexplicable, firmaban capitulación tras capitulación. Nunca, ni Occidente, ni nuestro presidente Roosevelt, pusieron condición alguna a la Unión Soviética a cambio de la ayuda que le prestaban... y ayudaban ilimitadamente, y después también cedían ilimitadamente... Stalin exigió la entrega de los ciudadanos soviéticos que se negaban a la repatriación. Y los países occidentales entregaron a un millón y medio de personas... Los soldados ingleses asesinaban a los rusos que no querían ir a las prisiones de Stalin..."

"Y después — durante los treinta años siguientes — continuas retiradas, entrega de un país tras otro. Hasta en África hay satélites soviéticos, y casi toda Asia está tomada, y ahora Portugal se desliza hacia el abismo. En treinta años se le entregó al totalitarismo más de lo que nunca, en toda la historia, haya entregado un país derrotado... No podíamos comprender la inestabilidad del armisticio concertado en Vietnam. Es decir, que cada soviético común comprendía que se trataba de una treta que permitiría a Vietnam del Norte apoderarse de Vietnam del Sur el día que quisiera. Y de pronto, esta maniobra recibe el Premio Nobel de la Paz... Deja la sensación de que todos se están preguntando: '¿Cómo podríamos ceder mejor, entregarnos más

rápidamente, para conseguir, a cualquier costo, la pacificación y la tranquilidad?'...

"Ya estamos escuchando voces en Occidente y en vuestro país: 'Entreguen Corea, y vivamos tranquilos. Entreguen Portugal, por supuesto. Entreguen Japón...', entreguen además diez países africanos. Sólo dennos la posibilidad de vivir tranquilos. Dennos la posibilidad de seguir viajando en nuestros espaciosos automóviles a través de nuestras magníficas carreteras... Déjennos mezclar tranquilamente nuestros cócteles, tal como estamos acostumbrados. Déjennos ver en cada página de la revista una sonrisa de blancos dientes acompañando una copa'" (pp. 32-35).

Así continúa la serie de las cesiones de Estados Unidos, primero con Rusia, ahora también con China. "Es verdad que, como consuelo, se puede esperar que China les envíe su equipo de ping-pong" (p. 39). "Retumbaron los tanques en Budapest. No importa. Retumbaron los tanques en Checoslovaquia. No importa. A cualquier otro no se lo hubieran perdonado, pero al comunismo se le puede perdonar" (p. 76). Y en vísperas del funesto Tratado de Helsinki A.S. pronuncia su solemne denuncia-epitafio: "El convenio que se ofrece hoy es **el funeral de Europa Oriental**. Quiere decir que Europa Occidental firma que está de acuerdo en que continúen oprimiendo a Europa Oriental" (pp. 51-52).

Cuadro desolador. Occidente sigue en la indiferencia, en la inconciencia, a pesar de que le llegan las noticias más horribles. "No importa. Nosotros vivimos tranquilos. Allá, tres veces al día... ahora mismo, efectúan la visita de la tarde, inyectan sustancias que arruinan el cerebro. No importa. Nosotros vivimos tranquilos" (p. 77). "Yo entiendo: ustedes están cansados... Pero los comunistas, que tienen el propósito de destruir vuestro sistema ¡no se cansan! ¡No se cansan en absoluto!" (p. 100).

2. La mesa de las negociaciones

Persiste Occidente en el camino de la negociación. "La Unión Soviética y los países comunistas saben manejar las negociaciones. No ceder durante mucho, mucho tiempo, y después: ceder un poquitito. Y de repente se oyen gritos de júbilo: ¡ceden, es hora de firmar el tratado!... Otorgar una milésima parte del derecho natural — que en realidad desde el principio debería quedar fuera de toda negociación — provoca la inmediata alegría y ya escuchamos muchas exclamaciones en Occidente: ¡Ceden, es hora de firmar!" (pp. 50-51).

Por otra parte, tales tratados no tienen seriedad alguna. "¿Qué valor tienen las firmas de tales personas? ¿Cómo se puede confiar en sus firmas al pie de los documentos para lograr el aflojamiento?" (p. 49). Pero A.S. va mucho más allá: Occidente, al afirmar tales convenios, deja

la ética completamente de lado y le antepone el juridicismo más absurdo: "Entre 1933 y 1941 vuestros dirigentes, y todo Occidente, hicieron un trato con el totalitarismo, sin respetar los principios éticos. Esto no puede quedar impune... Los hábiles juristas occidentales introdujeron la noción del 'realismo jurídico'. Con este realismo jurídico pretenden disimular los juicios morales... Entre los juristas es hoy moneda corriente la idea de que el derecho es superior a la moral. El derecho, dicen, es algo definido, pero la moral es algo, según ellos, indefinido. No, ¡precisamente al revés! La moral es superior al derecho y el derecho es el esfuerzo humano por traducir de algún modo, en las leyes, una parte de la moral que está por encima nuestro, superior a nosotros. Tratamos de comprender esta moralidad, realizarla en la tierra y darle forma a través de las leyes... En el mundo de hoy, en el siglo XX, resulta casi cómico hablar de 'bien' y 'mal'. Estos conceptos se han tornado anticuados. Y sin embargo, bien y mal son conceptos que están por encima nuestro. Y en lugar de vivir haciendo cálculos y juegos políticos, bajos, mezquinos y de corto alcance, habría que darse cuenta de lo siguiente: aquí se concentra el mal mundial con una capacidad de odio y fuerza enormes, se propaga por toda la Tierra y hay que hacerle frente y no apresurarse para entregarle todo lo que quiere devorar" (pp. 55-57).

Quizá sea ésta una de las más grandes victorias del comunismo sobre Occidente. "El comunismo nunca ocultó su negación de los conceptos morales absolutos. Se mofa de las nociones de bien y mal como categorías absolutas. Considera la moralidad como un fenómeno relativo a la clase. Según las circunstancias y el ambiente político, cualquier acción, incluyendo el asesinato, y aún el asesinato de millares de seres humanos, puede ser mala como puede ser buena. Depende de la ideología de clase que la alimenta... Pero debo decir que, en este sentido, el comunismo ha progresado. Logró contagiar a todo el mundo con esta noción del bien y del mal. Ahora no sólo los comunistas están convencidos de esto. En una sociedad progresista se considera inconveniente usar seriamente las palabras bien y mal. El comunismo supo inculcarnos a todos la idea de que tales nociones son anticuadas y ridículas. Pero si nos quitan la noción de bien y mal, ¿qué nos queda? Nos quedan sólo las combinaciones vitales. Descendemos al mundo animal. Y por esto, la teoría y la práctica del comunismo son absolutamente inhumanas" (pp. 74-75).

3. Dos slogans: diálogo y pacifismo

El comunismo conoce bien las estratagemas. Una de ellas consiste en invocar la necesidad del diálogo. "A veces escuchamos hablar de 'diálogos con los cristianos'. ¡Los comunistas establecerán un diálogo con los cristianos! En casa, en la Unión Soviética, el diálogo era sencillo, con ametralladoras o revólveres. Hoy, en Portugal, los comunistas atacan a los católicos desarmados y los apedrean. Hoy. Este es el diálogo... Y cuando los comunistas france-

ses o italianos dicen que dialogarán, denles únicamente fuerzas y veremos ese diálogo... Los dirigentes italianos, encabezados por Palmiro Togliatti, firmaron acuerdos con Stalin, aprobando todas las ejecuciones. Denles el poder en Italia. ¡Veremos este diálogo! Cuando los partidos comunistas consiguen el poder pleno se tornan completamente despiadados. Pero en la etapa en que lo comparten, deben disfrazarse..." (pp. 83-84).

Algo semejante sucede en sus alegatos contra el belicismo. "La literatura marxista describe muy bien el problema particular de la guerra. Así consideran los comunistas a la guerra. Cito a Lenin: 'No podemos apoyar el lema de la paz porque es un slogan archiconfuso y frena la lucha revolucionaria'. 'Negar la guerra en general no corresponde a los principios marxistas'. 'Es inútil exponer un programa de buenas intenciones y piadosos votos por la paz, si no se expone, en primer lugar, el programa de la organización clandestina ilegal para la guerra civil'. Es así como considera la guerra el comunismo. La guerra es necesaria. La guerra es un medio para lograr un propósito.

"Pero, por desgracia para los comunistas en 1945 esta línea directa tropezó con vuestra bomba atómica. Con la bomba atómica norteamericana. Y entonces los comunistas cambiaron de táctica. Empezaron a reunirse los Congresos de la Paz y se redactaron peticiones por la paz. Y el mundo occidental cayó en este engaño... Dijeron así: 'Lo que no es guerra es paz', es decir, que contrapusieron la paz a la guerra. Y esto es una falacia. A la tesis le contrapusieron sólo una parte de la antítesis. Cuando no se puede llevar adelante la guerra abierta, se puede estrangular a escondidas, se puede emplear el terrorismo, la guerra de guerrillas...

"Estos mismos hombres que firman el tratado con ustedes —ellos mismos, no otros— ordenan las reclusiones en casas psiquiátricas y cárceles... ¿Por qué oprimen a los que tienen cerca y tienen que mostrar rostros honrados y nobles ante ustedes?... Ustedes quieren creerles y así, disminuyen su ejército... Por supuesto, todos los acuerdos de paz son muy atractivos para los que los firman. Consolidan su prestigio a los ojos de los electores. Pero llegará el momento en que la historia borre el nombre de estos estadistas. Nadie los recordará. Y los pueblos occidentales pagarán por estos tratados ingenuos...

"Pero el argumento principal de los partidarios del aflojamiento de la tensión es conocido: es necesario hacer todo esto para evitar la guerra atómica. Pienso que, después de todo lo sucedido en estos años, puedo tranquilizarlos a ellos y a ustedes: la guerra atómica no se producirá. ¿Para qué? ¿Para qué una guerra atómica si hace ya treinta años se le saca al mundo occidental tanto como hace falta? Un país

tras otro. El proceso está en marcha. Si hablamos sólo de 1975, comprobamos que ya han obtenido cuatro países...

"Quiero llamarles la atención: ustedes tienen teóricos que dicen que debe detenerse el armamento atómico de Estados Unidos. Ya tenemos, dicen, armamento atómico suficiente como para aniquilar a la mitad del mundo opuesto... Por alguna razón los dirigentes de la Unión Soviética piensan de un modo distinto... Vuestro adversario os engaña, os engaña constantemente... En cierta época, la Unión Soviética no podía compararse con ustedes ni remotamente en el campo del armamento atómico. Después los alcanzó. Más adelante, hoy, lo reconocen todos, empieza a superarlos. En este momento el coeficiente quizás es mayor de uno. Y después será dos a uno. Y luego tres a uno... Y un desgraciado día declararán abiertamente: 'Atención, enviamos tropas a Europa y si ustedes se mueven, los aniquilaremos'. Y resultará que este coeficiente de tres a uno, o de cinco a uno, tendrá efecto. Y ustedes no se moverán" (pp. 87-95).

Todas estas campañas de opinión se hacen en base a las tragaderas de Occidente y a la complicidad de no pocos de sus dirigentes. El comunismo, por su parte, sigue siempre igual. Según A. S. una de las tretas soviéticas consiste en hacer creer a Occidente que el comunismo está cambiando, que sus jerarcas ya abandonaron su antigua ideología inhumana, que hay izquierdistas y derechistas en el Kremlin. "Hay, por supuesto, cierta lucha por el poder, pero en lo fundamental están todos de acuerdo. Y hay, todavía, otra teoría, según la cual gracias al crecimiento técnico crece la tecnocracia en la Unión Soviética, crece la ingeniería; los ingenieros dirigen ahora la economía y pronto habrán de decidir el rumbo, ellos y no el partido. Les diré: los ingenieros decidirán el rumbo en la misma medida en que nuestros generales dirigen el rumbo del ejército, o sea cero. Todo se hará según las directivas del partido" (p. 47).

No es, pues, mediante sonrisas como se enfrentará con eficacia al comunismo. "Nosotros, que nos hemos pasado toda nuestra vida allí, sacamos la conclusión de que hay una sola cosa que puede resistir a la violencia: ¡la fuerza! Hay que entender la naturaleza del comunismo. La misma ideología del comunismo, toda educación consiste en considerar un idiota al que no toma lo que está al alcance de su mano. Si puedes tomar algo, tómallo; si puedes avanzar, avanza; pero si hay un muro retrocede. Los gobernantes comunistas respetan sólo la firmeza y desprecian y se ríen de los que ceden constantemente" (p. 52). Pone el A. algunos ejemplos. La pequeña Finlandia, en 1939, resistió con sus propias fuerzas. En 1948 Berlín fue protegida por la firmeza de Estados Unidos, y en 1950 lo mismo acaeció en Corea. En 1962 los soviéticos debieron retirar sus misiles en Cuba ante un argumento semejante, etc. (cf. p. 53).

Sin embargo Occidente parece no entender, no querer entender. "¿Es que en realidad hay que esperar hasta el momento en que el cu-

chillo se acerque a la garganta? ¿Es que no se puede entender antes el peligro que amenaza con tragarse a todo el mundo?... Resulta curioso que los comunistas escriban sobre el comunismo, durante ciento veinticinco años, negro sobre blanco, sin disimulos; escrito antes más francamente y en el mismo **Manifiesto comunista** —que todos conocen por nombre y casi nadie se tomó el trabajo de leer— hay cosas aún más horrorosas que todas las que se han producido. ¿No es asombroso? Todo el mundo es alfabeto, todos saben leer y, sin embargo, parecería que no quieren comprender. La humanidad se comporta como si no hubiese comprendido qué es el comunismo; no quiere comprender, no es capaz de comprender... Creo que ya no se trata sólo del disimulo comunista de los últimos decenios. Se trata de lo siguiente: la esencia del comunismo se encuentra fuera de la comprensión humana. En realidad, resulta imposible creer que los hombres lo hayan programado y lo realicen así" (pp. 70-71).

4. Los resistentes

Hay una ley en el Archipiélago, afirma A.S. según la cual los que se comportan con mayor valentía, con más coraje, los que son más inflexibles, jamás volverán a ver el mundo libre (cf. p. 42). "No cedieron ni un paso. Estos son sus mejores hombres, sus héroes mayores, los que permanecieron firmes en la lucha solitaria" (ibid.). Y pone el ejemplo de Vladimir Bukovsky. "Le ofrecieron: Bueno, te liberaremos; vete a Occidente y cállate. Y este muchacho, este joven casi moribundo, dijo: 'No, no voy a ir con tales condiciones. He escrito acerca de los que ustedes encierran en clínicas psiquiátricas; libérenlos y entonces me iré a Occidente'. ¡Esta es la fuerza y la firmeza que enfrenta a la roca y a los tanques!" (p. 55).

Tales resistentes se saben desarmados pero saben también que toda su fuerza radica en la resistencia del espíritu. "Nosotros, los disidentes de la URSS, no tenemos ni tanques, ni armas, ni organización alguna... Y si hoy estoy aquí, de pie delante de ustedes, no es por benevolencia del comunismo, ni por disminución de la tensión, sino gracias a mi firmeza... Ellos sabían que no iba a ceder ni un cabello, y cuando no pudieron conseguir nada, retrocedieron" (p. 54). "Yo fui tragado. Yo estuve en el estómago del dragón, en la ardiente panza roja del dragón. No me pudo digerir y entonces me eructó. Y yo vine a ustedes como testigo de lo que hay en ese estómago" (p. 70).

5. Dos procesos concomitantes

Quizás se pueda resumir en esto el profundo pensamiento del A. Concaténanse dos movimientos: el de las concesiones de Occidente y el de la reacción interna en la panza del comunismo. Transcribamos sus palabras:

"En el mundo se están desarrollando dos procesos importantísimos. Uno es el que ya mencioné y que se desarrolla desde hace más de treinta años. Es el proceso de las concesiones miopes. Es el proceso que implica entregar, entregar y así, tal vez, algún día consigamos que el lobo quede saciado. Y el segundo... es el proceso que se desarrolla bajo la corteza de acero del comunismo, en la Unión Soviética desde hace ya veinte años y, en otros países comunistas, desde hace menos tiempo: la liberación del espíritu humano. Crecen nuevas generaciones, inmovibles en la lucha contra el mal; no aceptan compromisos sin principios; prefieren perderlo todo, salario, comodidades, la vida misma, con tal de no sacrificar su conciencia, con tal de no negociar con el mal..."

"Pero todo este proceso de nuestra liberación, que provocará, sin duda, también cambios sociales, este proceso es aún más lento que aquél, el primero, el de las concesiones. Cuando observamos desde allá estas concesiones, nos parecen raras. ¿Por qué tan rápido, tan precipitadamente, por qué ceden varios países en un año?... Si nosotros pudiéramos aminorar, no digo parar sino aminorar este proceso de concesiones y posibilitáramos la continuidad del proceso de liberación en los países comunistas, estos dos procesos, al fin de cuentas, podrían asegurarnos el porvenir" (pp. 57-59).

Colofón

Ciérrese este formidable libro con unas palabras impresionantes. "Comprendo que llegué en el momento menos apropiado a este país, para pronunciar estos discursos. Pero si el momento fuera apropiado, cómodo, no habría necesidad alguna de mis discursos. Justamente por eso, porque el momento no es apropiado, justamente por eso vine a contarles mis experiencias" (p. 100).

A.S. no ha venido a Occidente para pedir que liberen a sus hermanos oprimidos en el Archipiélago. Occidente ya no es la Cristiandad, ni está en condiciones de entender lo que sería una Cruzada para liberar a los hermanos oprimidos. Viene sólo a pedir de Occidente que permitan a los oprimidos levantarse por sus propios medios. "Nosotros somos allí esclavos de nacimiento. Nacemos como esclavos. Yo no soy joven y nací en la esclavitud. Y los que son más jóvenes que yo, tanto más. Somos esclavos pero aspiramos a la libertad. Pero ustedes, ustedes son libres de nacimiento. Pero, si son libres de nacimiento, ¿por qué tienden sus cuellos para la esclavitud? ¿Por qué ayudan a nuestros esclavistas? Lo único que les pedí en mi discurso anterior y les pido ahora es que, cuando nos entierren vivos (comparé el futuro acuerdo europeo con la fosa común para Europa del Este... ¿saben que es una sensación muy desagradable que la tierra les llene la boca cuando todavía están vivos?)... que cuando nos entierren vivos, por favor, ¡no envíen palas a los sepultureros! ¡Por favor no les envíen modernas má-

quinas excavadoras!... Toda la existencia de nuestros esclavistas, desde el principio hasta el fin, depende de la ayuda económica de Occidente" (pp. 100-103).

Tal la requisitoria de este gran hombre. Hemos citado extensamente, limitándonos casi a eslabonar textos, porque nos hubiera parecido poco respetuoso no dejarlo hablar a Solzenitzin. Su lenguaje tiene resonancias que hacen recordar a los profetas de Israel. Se trata de un hombre que ha tocado la raíz del mal, el fondo turbio del odio, que hace la esencia misma de la Ciudad satánica, esa Ciudad que, en la visión de San Agustín, se contrapone a la Ciudad de Dios. Ciudad del Mundo que está en el comunismo pero también en el Occidente traidor, en repugnante contubernio. Solzenitzin es un profeta de Rusia, de la raza de Dostoiéwski. Es el resurgir del alma rusa que de la fosa marxista se eleva como un lirio entre espinas. Y una bofetada para nuestra amnesia y nuestra cobardía. Ha tenido el coraje de decir lo que nadie se anima a decir.

P. ALFREDO SÁENZ

SANTO TOMÁS DE AQUINO,
Escritos de Catequesis, Rialp,
Madrid, 1974, 350 pgs.

"Escritos de Catequesis" contiene la versión castellana de cinco obras latinas de Santo Tomás: 1. Devotissima expositio super Symbolum Apostolorum (Credo), 2. Expositio devotissima orationis dominicae (Padre nuestro), 3. Devotissima expositio super salutationem angelicam (Ave María), 4. De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis (Mandamientos), y 5. De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis (Sacramentos).

Se trata de obras menores de Santo Tomás. Las cuatro primeras son "reportaciones" —apuntes de predicaciones de la Cuaresma de 1273, recogidas por Pedro de Andria—; la última es de elaboración directa del Aquinate (entre 1261 y 1268).

Para una ubicación de estos estudios en relación a la vida cristiana, convie-

ne tener presente dos enseñanzas del Santo. Una se encuentra en el Prólogo del "Sobre los dos preceptos de la caridad y los diez preceptos de la ley" y dice: "Tres [cosas] son necesarias para el hombre en orden a la salud: a saber, la ciencia de lo que se ha de creer, la ciencia de lo que se ha de desear, y la ciencia de lo que se ha de obrar. Lo primero se enseña en el símbolo, en donde se trae la ciencia de los artículos de la fe; lo segundo en la oración dominical; lo tercero en la ley".

La otra enseñanza se encuentra en el escrito "Sobre los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia", al principio de la Segunda Parte, y dice: "Ahora resta considerar a los sacramentos de la Iglesia, todos los cuales se comprenden bajo un solo artículo, porque pertenecen al efecto de la gracia". Explico: los artículos de la fe son referidos a la divinidad y a la humanidad de Cristo; y entre los referidos a la divinidad de Cristo uno atiende a la causalidad de la gracia; y aquí se incluye la consideración de los sacramentos de la Iglesia.

En conclusión, hay que hermanar el

opúsculo "Sobre los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia" con la "Devotísima exposición sobre el Símbolo de los Apóstoles": en ellos se contiene "la ciencia de lo que se ha de creer". En las exposiciones sobre el Padre nuestro y el Ave María se contiene "la ciencia de lo que se ha de desear". Y en la exposición "Sobre los dos preceptos de la caridad y los diez preceptos de la ley" se contiene "la ciencia de lo que se ha de obrar".

El hombre es un animal que entiende y también que olvida. Hay que recordarle la distinta importancia de las cosas y de las verdades. Así decimos: la catequesis es de máxima importancia para la salvación y la vida cristiana, por ejemplo, la existencia de un solo Dios que es uno en naturaleza y trino en personas, la encarnación redentora, la remuneración divina por el cielo y el infierno, la maternidad divina, la Iglesia, los sacramentos, etc. Sobre el fundamento y por la regencia de los principios señalados se puede ser un buen peregrino glorificante de Dios hacia el cielo. Sin el fundamento y la regencia de los principios sagrados, el lugar del hombre es la estupidez, la angustia, el infierno.

El cristianismo es donación y tradición divina que penetra en la creatura racional y la conduce en libertad por el universo hacia Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Hay personas especialmente amadas y elegidas por Dios desde toda la eternidad que son, señeramente, receptáculo y vehículo de la tradición divina. Y a esas personas hay que observar con atención e intensidad para descubrir mejor a Dios y a su Cristo, el camino de Dios. Santo Tomás de Aquino, elevado en la caridad y en la sabiduría, mar y viento de gracia, es una de esas creaturas predilectas de Dios.

Por eso saludamos con particular gozo la aparición de este libro que nos trae una catequesis cristiana pronunciada desde tan elevado nivel de caridad y de luz.

La publicación de esta obra podrá parecer a algunos el fruto de una actitud trasnochada y sin modernidad. Pero la inteligencia y la eternidad trascienden el tiempo. Y bien les vendría a estos críticos pensar menos en una

originalidad sin fundamentos; y estudiar, meditar, orar, contemplar amorosamente la riqueza del Ser divino que inmutablemente posee toda bondad estática y dinámica, que es pronunciada por la boca de Cristo, y que encuentra un eco cristalino en la virtuosa enseñanza del sabio dominico, con todas las exigencias vitales de conducta que esto implica.

El texto latino que sirve de base para la traducción está preparado por R. Verardo O. P. y R. Spiazzi O. P. (año 1954). Su benemérito traductor es el Dr. Marciano Somolinos.

Sin duda que hubiera sido preferible una edición bilingüe y con notas más precisas y abundantes, especialmente del Magisterio posterior de la Iglesia. Pero con todo, la obra sigue con abundante bondad.

"Escritos de Catequesis" es recomendable para sacerdotes, seminaristas, religiosos y seglares cultos —especialmente catequistas!— que aspiren a una madurez sin complejos y a una buena siembra de la palabra de Dios.

MARCOS R. GONZÁLEZ O. P.

JOSEF PIEPER, El descubrimiento de la realidad, Rialp, Madrid, 1974, 247 pgs.

Pieper comienza este libro enunciando su tesis: **Todo deber ser se funda en el ser.** La realidad es el fundamento de lo ético. El bien es lo que se conforma con la realidad.

Para justificar dicha tesis el A. se basa en dos supuestos. El primero de ellos dice que nuestro conocimiento alcanza la verdad de las cosas reales, es decir, "se hace con el objeto" ("el intelecto penetra hasta la esencia de la cosa": I-II, 31, 5). El segundo de ellos nos enseña que nuestro querer y obrar están determinados por el conocimiento: "La voluntad no tiene razón de pri-

mera regla, pues está dirigida por la razón y el intelecto, no sólo en nosotros sino también en Dios" (De Ver. 23, 6). Antes y por encima del querer se halla la actitud cognoscitiva hacia la realidad. El bien es esencialmente dependiente y está conformado íntimamente por el conocimiento.

A continuación el A. se detiene en diversos temas conexos con su tesis central: la realidad como medida del conocer, la identidad entre el espíritu cognoscente y la realidad, la "objetividad" como única actitud cognoscitiva adecuada al hombre —actitud basada en la misma esencia del conocer—, la unidad de la razón teórica y de la razón práctica. Detengámonos un poco en esta última cuestión.

La razón humana, que al conocer se actualiza a sí misma, remite al mundo objetivo del ser, del que depende, por el que está interiormente configurada y con el que se "identifica". A este principio de la teoría realista del conocimiento, la filosofía cristiana occidental, como Ética "intelectualista", añade el principio de que el libre obrar ético del hombre remite a la razón, de la que depende y por la que está interiormente configurado.

La aclaración de la conexión entre ambas tesis presupone, sin embargo, algunas distinciones.

En primer lugar no hay que olvidar que, en esos principios, el concepto de "razón" tiene un doble significado. En el primer principio se trata de la razón teórica, especulativa, mientras que en el segundo se trata de la razón práctica. La razón es "teórica" cuando se aplica receptivamente a las cosas de la realidad que se ofrecen ante ella; es "práctica" cuando se aplica al obrar (agere) y al hacer (facere).

La bien engarzada cadena por la que el bien se une a lo real se compone de estas piezas: realidad objetiva, razón teórica, razón práctica, actuación moral. Pieper, tras haber demostrado cómo se ajustan las dos primeras piezas y antes de tratar de la correspondencia de las dos últimas, considera la

relación entre la razón teórica y la práctica. La misma razón teórica, "al ensancharse", per extensionem, se hace razón práctica (I, 79, 11, sed contra). "La razón práctica conoce la verdad como la especulativa, pero ordenando la verdad conocida a la acción" (I, 79, 11, ad 2); al ampliarse el conocer al querer y al obrar, la razón teórica se hace práctica.

En el concepto de razón práctica está, por lo tanto, necesariamente comprendida y expresada la razón teórica. La "facultad básica" es la razón teórica, que se amplía en práctica. Lo teórico penetra totalmente en lo práctico, algo así como lo genérico penetra en la diferencia específica. La razón es también práctica, pero tan sólo en el grado en que es teórica; esencialmente anterior a toda práctica es la aprehensión "teórica" de la realidad. *Intellectus speculativus fit practicus*, la razón teórica "se hace" práctica (I, 79, 11, sed contra). Todo lo práctico se enraíza en algo teórico y lo presupone. La razón práctica no sería la medida del obrar si antes y al mismo tiempo no recibiese su medida de la realidad objetiva (por medio de la razón teórica).

La decisión de hacer algo determinado, un "mandato" —*imperium*— interior de nosotros a nosotros mismos que precede al libre actuar, no surge ciegamente de cualquier instancia, sino que es el mismo conocimiento del ser que se "ensancha" y se convierte en decisión y mandato. La decisión y el mandato, en los que se realiza la razón práctica, implican así un conocimiento que se dirige a la voluntad. Pero conocimiento es identidad esencial del entendimiento con la realidad objetiva del ser.

La conjunción de estos dos hechos pone de manifiesto la dimensión de la razón propiamente práctica, que por su parte determina el obrar libre, y el modo como está esencialmente referida a la realidad captada en el conocimiento del ser. Con ello queda clara la necesidad de poner de manifiesto en detalle, en la determinación del obrar por el conocimiento, la configuración del obrar por la misma realidad objetiva del ser.

Finalmente, el A. analiza la estructura de la acción moral, del dictamen de la sindéresis y de la prudencia, establece la "objetividad" como actitud ética, y acaba esta primera parte de su obra enunciando algunas conclusiones que son toda una síntesis de la misma.

En la segunda parte, titulada "La verdad de las cosas", Pieper no intenta defender ni incluso "probar" el principio de la verdad de las cosas (lo que, por otra parte, sería posible) sino que aquí la investigación es enteramente de orden interpretativo. Expone en estas páginas cómo se ha entendido aquel principio en la Metafísica de la Alta Edad Media. Tratará, sobre todo, de Tomás de Aquino, la cabeza representativa de la Metafísica del ser en la Alta Edad Media, en quien parece unirse, por un corto instante histórico, lo que antes estaba separado y lo que tras él volvería pronto a escindirse.

La intención de este trabajo no se agota, sin embargo, en lo histórico, sino que tiende más bien a poner de manifiesto la fuerza de irradiación que se contiene en la realidad encerrada en el principio de la verdad de todo ente, mediante una interpretación lo más exacta y completa posible.

Al enunciar el principio de que "todo ente es verdadero", el empeño intelectual del Occidente, a través de casi dos milenios, ha creído no sólo hacer una afirmación sobre la constitución de la realidad total, sino también, y no en menor medida, una afirmación sobre la esencia del hombre. Los grandes maestros de la Alta Edad Media, en los que se refleja indeleblemente viva y se manifiesta en síntesis la tradición occidental desde los primeros pensadores griegos, han entendido este principio de la verdad de lo real —principio al parecer del todo "incorrecto"—, fundamentalmente como una afirmación antropológica que hace referencia al ser del hombre y lo ilumina.

MIGUEL A. YONSON

Seminarista de la Diócesis de San Luis, 3er. Año de Filosofía.

HUGO WAST, Juana Tabor.
666, Aocra, Buenos Aires, 1975,
346 pgs.

Estos dos libros, presentados ahora en un solo volumen, constituyen un ejemplo atrayente y accesible de ese género tan copioso que el P. Castellani denomina "literatura profética y anticipatoria", y que se refiere a los acontecimientos de los últimos tiempos.

Con su innegable capacidad de narrador, Gustavo Martínez Zuviria nos transporta en un viaje fascinante, a través de los veintidós capítulos de su obra, al futuro, no tan remoto, donde tendrá lugar el reinado del Anticristo y el fin del mundo.

Lo primero que cabe destacar, con respecto a este libro, es el acierto con que el A. anticipa, de manera realmente asombrosa, muchos acontecimientos que han ocurrido a partir de 1943, fecha de su primera edición. Aunque debemos hacer la salvedad de que los hechos profetizados no siempre han sucedido en la fecha prevista sino en un tiempo posterior, quizás por causa de aquello que se ha dado en llamar "la resistencia de la materia".

Enumeremos someramente los aciertos más importantes:

Habrà un clima de materialismo y se brevendrà un enfriamiento religioso; aumentará el promedio de vida y, en medio de una tenaz y escandalosa propaganda malthusiana, se tratará de lograr un decrecimiento de la natalidad por la esterilización y la eugenesia; el hogar de más de un hijo será perseguido por anacrónico; habrá un caos general y surgirán en todo el mundo gobiernos militares que tratarán de restaurar el orden; las mujeres usarán pantalones; irá muriendo la ciencia, el arte y la investigación y crecerá prodigiosamente la técnica; aumentarán los recursos pedagógicos y se multiplicarán los establecimientos de enseñanza, pero habrá menos cultura; una mujer goberna-

rà la India, y otra, que sucederá al presidente Juan Pérez, gobernará la Argentina (¡1943!); la publicidad y el periodismo estarán dirigidos a escala mundial; los judíos se reunirán en una sola patria.

No sólo los acontecimientos que se suceden vertiginosamente concurren al éxito de la obra sino también los personajes: Juana Tabor, Fray Plácido de la Virgen, Fray Simón de Samaria y Voltaire que se aparece tres veces a Fray Plácido con un lapso de diez años entre aparición y aparición. Durante sus visitas, Voltaire vaticina lo que va a ocurrir y es un eficaz recurso de recapitulación.

Uno de los personajes más importantes para considerar es Fray Simón de Samaria, porque nos muestra el drama de un sacerdote que se despeña por el camino de la apostasia. Para la elaboración de este personaje el A. ha tenido en cuenta el diario del célebre fraile apóstata Jacinto Loyson, ex carmelita descalzo.

Fray Simón, el día de su ordenación, recibe de Fray Plácido de la Virgen, su director espiritual, valiosísimos consejos para su vida de sacerdote. Estas recomendaciones se hallan entre los mejores párrafos del libro y son sintetizadas por el Autor así:

"Sobre dos pilares se asienta la vocación del sacerdote: el rezo litúrgico y la devoción al Papa, o, con otras palabras: la oración diciplinada y la infalible humildad".

Fray Simón, en cambio, cree que su misión es reconciliar el siglo con la religión y se lanza de cabeza a formar su "Iglesia del Porvenir" queriendo servir a la vez a Dios y al Mundo.

Tamaña tarea no le deja tiempo para rezar. Sus triunfos de orador lo marean y cae en la tentación de decirle al público cosas que le gustan, halagando a la multitud y confirmando a muchos en el error.

Más adelante, peca contra la humildad, deseando reformar a la Iglesia a

su modo, el cual queda expresado en el siguiente plan:

- 1º Abolición del celibato de los clérigos.
- 2º Supresión de las órdenes religiosas y de todos los votos.
- 3º Elección de los obispos por el clero y los fieles, y del Papa por los cardenales y por los obispos.
- 4º Uso del Esperanto como lengua litúrgica universal.

En este estadio de su locura desea ser nada menos que el pontífice de una religión ecuménica que abarcará a judíos, paganos y musulmanes, sin que sea necesario previamente convertirlos.

Y en uno de los últimos peldaños de su caída, cuando Fray Simón ya sabe que no será elegido Papa, desea destruir la Iglesia Romana como todos los reformadores; pero al revés de como habían procedido éstos, que la atacaron desde afuera, él decide permanecer en el interior: "...él se humillaría, se sometería aparentemente y desde adentro realizaría su destructora empresa".

Juana Tabor, que es el principal personaje femenino, juega un papel importantísimo en la nefasta evolución del desdichado sacerdote, que en su soberbia cayó en la tentación de querer convertirla por amor. Hugo Wast pone en boca de esta mujer las siguientes palabras que caracterizan el estilo de los reformadores actuales:

"El más grande error de los enemigos del Papa es que pretendieron destruir el romanismo saliéndose de la Iglesia. ¡Mala estrategia!".

"El romanismo sólo será destruido desde adentro, no por los violentos, sino por los humillados que tuvieron la fuerza de quedarse tras los muros de la odiada ciudadela".

El drama del sacerdote queda resumido al final de la obra: "...El orgullo es la raíz de todas las grandes apostasias. Cuando a un fraile le entra la obsesión de reformar la disciplina de la Iglesia, o pretende poseer la clave-

de las Escrituras, si no es muy humilde, está perdido. Nunca deja de hallar adeptos que lo aplauden. Comienza el engreimiento, luego la obstinación, después la rebeldía y la apostasía... Los otros pecados vienen por añadidura".

"Un sacerdote rebelde puede durante años seguir siendo casto y sobrio, y cumpliendo aparentemente su ministerio, hasta que un día afloja por todos lados, a la manera de un navío que ha encallado..."

— "Aquella mujer que se hacía llamar Juana Tabor, ¿se convirtió, por ventura, o lo siguió en su desvarío?"

— "Aquella mujer es Jezabel, la profetisa del Anticristo, que preparaba sus caminos simulando unas veces el amor, otras el deseo de convertirse..."

* * *

Más interesantes aún que los acontecimientos cumplidos pueden resultar los numerosos sucesos que Martínez Zuviría prevee para el futuro y que clasificamos del siguiente modo:

1. **Acontecimientos económicos, políticos y sociales:** Europa se unirá en un solo Estado; se creará un Banco Mundial de Compensaciones en Roma; el esperanto será lengua mundial; habrá una moneda universal: el marx; Chile tendrá salida al Atlántico; Brasil se expandirá absorbiendo a Uruguay y Paraguay; se abolirá el calendario Gregoriano y se restablecerá el hebreo de trece meses de veintiocho días cada uno; Rusia volverá al capitalismo y formará un nuevo imperio sindiosista que aniquilará todo vestigio de justicia, belleza y bondad.

2. **El futuro en la Argentina:** Nuestro país estará gobernado por una segunda mujer que será empresaria; durante su gobierno habrá un enfrentamiento con Chile; se disolverá el ejército que será reemplazado por milicias que cometerán todo tipo de atrocidades; pero en el momento de mayor caos, el ejército, que subsistía clandestinamente, salvará al país.

3. **Transformaciones en las costumbres:** El panorama no resulta muy ha-

lagador, pues se difundirá la droga en la clase alta quedando el cigarrillo como distintivo de la clase más sumergida; los hombres usarán faldas; los miembros de las familias distinguidas y los sabios serán tenidos en menos y servirán a una casta plutocrática e ignorante.

4. **Acontecimientos religiosos:** Se abolirá la misa subrepticamente; los ancianos tendrán sueños proféticos; las órdenes religiosas serán abolidas y se reemplazará el clero secular por clérigos constitucionales que querrán servir a Dios y al Estado al mismo tiempo; aparecerá, por fin, un patriarca argentino que llevará una cuádruple tiara de zafiros, rubíes, esmeraldas y diamantes, que significarán la fe, la caridad, la esperanza y la democracia.

5. **Reinado del Anticristo:** Todos estos hechos tienen como objeto preparar el reinado del Anticristo que nació en 1966 de la tribu de Dan y será de judíos y musulmanes, teniendo su sede en Roma.

El A., que no descuida el aspecto científico, ubica los antedichos sucesos en una época donde será frecuente la desintegración de la materia para producir energía casera; la gente podrá hacerse hibernar por unos cuantos años; se enderezará el eje de la Tierra que se halla inclinado veintitres grados y medio y las ciudades serán iluminadas por nubes artificiales de gas luminoso que las envolverán totalmente y no permitirán ver las estrellas...

* * *

Colofón. Esta obra de la cual hemos ofrecido un rápido panorama ha merecido ya nueve ediciones con 46.000 ejemplares y ha sido traducida al esloveno y al portugués.

Las fuentes principales que ha tenido en cuenta el A. son el Apocalipsis y el libro de Daniel, y profecías particulares como la de San Malaquías.

Martínez Zuviría dice, en una declaración preliminar, que no es su intención ofrecer como interpretación auténtica de las Sagradas Escrituras las

aplicaciones que hace de los pasajes elegidos y, en todo caso, somete incondicionalmente sus opiniones al juicio de Nuestra Santa Madre Iglesia.

Lo cautivante del tema; el ferviente amor a la Iglesia que se trasunta en toda la obra; el extraordinario conocimiento que Hugo Wast tiene de las Sagradas Escrituras, la historia y la política; y el afán de transmitir un mensaje cristiano hacen de esta novela una obra a la vez instructiva y apasionante.

RAFAEL L. BREIDE OBEID

FERNANDO DÍAZ PLAJA, Otra Historia de España, Plaza & Janes S. A., Barcelona, 1975, 630 pgs.

Dice Ramiro de Maeztu que "no hay un liberal español que haya enriquecido la literatura del liberalismo con una idea que reconozcan los liberales extranjeros". Y ello porque "en España eran innecesarios".

En esta obra Díaz Plaja se muestra hijo de ese liberalismo fracasado y frustrante, que jamás fue popular ni aristocrata, que siempre vivió de espaldas a la realidad y es el mayor elemento de disgregación que envenena a las naciones occidentales desde hace mucho tiempo. La docilidad frente al poder del dinero, el dominio mediante la corrupción, la facilidad para cambiar lo propio por lo extraño y la habilidad para la intriga fueron —y son—, en todas partes, la clave del poder liberal.

Y esta mentalidad informa todo el libro trabajado por dos tesis fundamen-

tales; la primera, desarrollada con menos capacidad que malevolencia, intenta la desmitificación de la historia de España, y se puede resumir así: en España todo lo que hay de grande, heroico y santo es fruto de la exaltación de los españoles; la segunda es la defensa del liberalismo español.

Desde el comienzo de cada relato el A. pone dudas e insinuaciones tendenciosas que al final convierte en afirmaciones, y ello sin el menor rigor, con un abundante material informe expuesto arbitrariamente, comentado con una constante inquina a todo lo español, interpretado con mezquindad, transparentando un resentimiento enfermizo, casi patológico, propio de un espíritu enano y deformado.

Por este camino nada queda en pie: Numancia y Sagunto, la Reconquista, los Reyes Católicos, las guerras de religión, el descubrimiento y la conquista, Felipe II... hasta nuestros días, nada queda en pie de lo que sea católico, tradicional o español.

Los grandes Reyes de la Casa de Austria son presentados como ignorantes, bárbaros, oscurantistas. Levanta otra vez D. P. la leyenda negra, de la que tanto usó Inglaterra para alimentar la subcultura colonial y afianzar sus intereses contra España. A esto le agrega su concepción de la historia condicionada a la eficacia técnica, al éxito económico, y un escepticismo amargo con respecto a todo lo español, que él llama curiosamente "patriotismo razonable".

La defensa del liberalismo, en especial de Carlos III y su gobierno, oculta deliberadamente gran parte de la historia. Constructor, realista, práctico son los elogios que dispensa a dicho rey. Crea alrededor de él una leyenda de incomprendido héroe de la paz y de la sensatez en el seno de una España guerrera y atropellada. Sus tristes y sectarios ministros pasan a ser estadistas de rango; Carlos, piadoso y moderado defensor de la fe.

Sin embargo, un estudio serio del reinado de Carlos III muestra claramente

que, aunque no nacieron durante su gobierno, fue entonces cuando más se alentaron y desarrollaron las perniciosas ideas del despotismo ilustrado. Se cambió el ideal eterno por el triunfo temporal, hipotecando el futuro religioso y político de España y sus dominios, y el ideal misionero que los Austrias llevaron al máximo esplendor fue sustituido por la explotación abusiva y humillante, querida y exigida desde la Metrópoli por los ministros masones del rey Borbón.

Este abandono del ideal que unía a España con sus colonias trajo como consecuencia la disolución del Imperio y dos guerras ruinosas para la Metrópoli. Porque desde entonces los súbditos de España no miraron a quienes ejercían el poder como legítimas autoridades, sino como usurpadores de un estado del cual se servían para sus fines particulares o de secta. Y España vio caer en pocos años lo que le llevó siglos levantar.

Los Borbones heredaron el trono que los Austrias perdieron, y ese fue el comienzo del fin porque, al traer estos monarcas las nuevas ideas que creían europeizantes, minaron los cimientos mismos de la España Imperial; tales ideas contenían seminalmente la ruina propia ya que nacieron de una corriente contraria a la catolicidad del ser español.

El cambio de ideal rompió el vínculo profundo pero realísimo de la hispanidad, que la había mantenido cohesionada y una durante cientos de años; y los que antes eran señores naturales, respetados y queridos, pasaron a ser considerados como amos despóticos y enemigos odiados. Ya no se trataba de una común empresa, sino del acrecentamiento egoísta de las riquezas y el poder en manos de lo que antes era aristocracia natural y meritoria suplantada ahora por funcionarios del dinero.

Las ideas de la Revolución prendieron en América y quebraron la lealtad a la Metrópoli. Están patentes en las luchas de la Independencia y en las guerras civiles. Hasta hoy en la América

Española padecemos los beneficios con que nos favoreció aquel monarca práctico y constructivo. D. P. apenas menciona la influencia decisiva de la Revolución.

Los acontecimientos posteriores son tratados con superficialidad y de manera deshilvanada, abundando en interpretaciones caprichosas. Así desemboca en la guerra civil de 1936, sectariamente tratada, al igual que los hechos siguientes hasta nuestros días. Como es de esperar, la idea que campea es la de la democracia liberal, y la crítica se hace bajo la influencia de ese mito tan proclamado como fantasmal, que predica una panacea ideal y acaba por ser un totalitarismo económico hijo de una concepción política tan intolerante como ilusoria. Y también en esta última parte la Iglesia Católica queda mal parada.

De esta manera se pueden escribir tres, cuatro y más historias de España porque, a lo largo de los siglos, el liberalismo ha ido acumulando un odio invencible a lo español, alimentado por todo género de leyendas falsas. El liberalismo, que es el puente que lleva al comunismo. La verdadera historia de España, no la otra, lo muestra con largueza, y también enseña que la fidelidad al propio ser es la clave de España y de su historia, fidelidad que D. P. no conoce.

Finalmente hay que decir que todo el libro está plagado de afirmaciones arbitrarias, consecuencias gratuitas y medias verdades que inducen a error. Es un ataque artero a España y a la fe católica.

LUIS JARDÍN

Seminarista de la Diócesis de Río Negro, 1er. Año de Teología.

VICTOR E. TAUSSIG, Reflexiones sobre la educación de un hijo adolescente, Club de Lectores, 1974, 104 pgs.

En este sencillo librito, el autor —padre ejemplar de familia numerosa, educador, apóstol laico de rica trayectoria— no se entretiene en vanas erudiciones psicologistas. Parte de algo mucho más simple y revelador: la observación atenta de la realidad, de esa realidad multifacética a la vez que simple cual es la persona humana, en particular durante la adolescencia.

El trabajo está dedicado particularmente a los padres —no tanto a las madres— por ser éstos los que con ostensible frecuencia están más ausentes en la tarea educadora de sus hijos, con consecuencias altamente lamentables. Constituye un llamado urgente para que los padres, principalmente de hijos varones, asuman responsablemente el papel que sin duda les corresponde ocupar en la educación de sus hijos, y que va mucho más allá del importante, aunque insuficiente, sostén material de la familia.

El fin que el A. intenta es exponer lo más claramente posible los diversos aspectos que hacen a la educación del hijo —su formación integral— de modo tal que éste pueda alcanzar en esta vida su plenitud como persona humana, criatura de Dios, y después gozar en la otra de la contemplación de su Creador. Clara concepción cristiana del fin de todo esfuerzo educativo.

Analiza finalmente los medios requeridos para lograr ese fin, sobresaliendo entre ellos, como algo insustituible, la presencia ejemplar del padre en el proceso de la educación de su hijo. Presencia atenta, amorosa, constante, preocupada. Pero presencia ejemplar en to-

do momento, aun en los actos aparentemente más insignificantes. Ejemplaridad que requiere ideas claras y trascendentes, voluntad firme, coherencia total.

A lo largo del libro se van recordando también algunos puntos fundamentales de la doctrina católica, en la actualidad tan frecuentemente desconocidos u olvidados, sobre todo en lo que respecta a la aplicación concreta de la Redención de Cristo a cada uno de los hombres.

Hoy, que tanto se habla de "paternidad responsable", a veces con fines mezquinos, celebramos la existencia de este libro, pleno de paternal fecundidad, y cuya lectura recomendamos a padres, educadores y apóstoles de la juventud.

FRANCISCO M. DELAMER

ANTONIO ORBE S. J., Elevaciones sobre el amor de Cristo, BAC, Madrid, 1974, 423 pgs.

El P. Antonio Orbe, catedrático de Patrología en la Universidad Gregoriana de Roma, tiene en su haber largos años de meritorio estudio gracias al cual su nombre ha trascendido a todos aquellos que volcándose al estudio crítico de la literatura patristica desean penetrar en el Misterio de Cristo a través del contacto con los Santos Padres.

Sin embargo su figura no se agota en la pura penetración intelectual de estos antiguos autores que son norma

para la fe de la Iglesia. Como sacerdote y, por ende, hombre de fe, nos transmite en este libro lo que él denomina "elevaciones", agrupando bajo este término consideraciones, exégesis, notas doctrinarias, efusiones líricas, etc. Pero la formalidad de su contenido es lo que teologalmente denominaríamos **conocimiento sabroso del misterio**, expresión, siempre imperfecta, de la inescrutable riqueza del Corazón de Cristo, que no solamente requiere el uso de la inteligencia sino de todo el hombre elevado por la gracia a una intuición, a la que la simple consideración racional jamás accedería si no estuviese movida por el conocimiento de amor.

Estas páginas no son para todos, pero sí para aquellos que, iniciados en la contemplación, desean alimentar el alma en la interiorización del misterio de la cruz que contiene en sí todos los bienes.

Ayudado por los grandes místicos y bajo el patrocinio de San Ireneo —Padre de la Iglesia al que el A. conoce especialmente—, el P. Orbe nos revela paulatinamente los movimientos de su corazón que arde en la compañía del Señor y en la contemplación de su humildad gloriosa e "infinitamente bella aun cuando carga la cruz".

Todos aquellos que tienen el oficio de encaminar las almas al misterio de Cristo para que a partir de la Cabeza Dios derrame su plenitud sobre los miembros de su cuerpo místico encontrarán en este libro un medio excelente para llegar al corazón de sus hijos.

MARIO GRASSI

Seminarista de la Arquidiócesis de Santa Fe, 1er. Año de Teología.

MAURO RODRÍGUEZ, El Celibato ¿Instrumento de gobierno? ¿Base de una estructura?, Herder, Barcelona, 1975, 255 pgs.

La Sagrada Escritura —analizada con espíritu crítico-racionalista— permanece muda ante la relación celibato-ministerio. El análisis fenomenológico— en el que intervienen la psicología, la sociología y la historia— demostraría que los argumentos místicos o teológicos son racionalizaciones a posteriori, cuyo resultado sería la abusiva institucionalización de un carisma, transformado así en instrumento de poder y de dominio de la estructura clerical.

En pocas palabras, un nuevo panfleto pseudo científico contra el celibato, índice de la persistencia de una campaña que no cede, malgrado la claridad con que el Papa, el Concilio y el Sínodo Episcopal se han definido sobre el tema.

Pero el A. —que lo es también de otra obra: "Desacralización: único camino"— no se contenta con la demolición del celibato, sino que apunta más alto: "El lector que amablemente ha seguido nuestro raciocinio se inclinará a concluir que, si se buscan las raíces de la crisis sacerdotal actual, el problema más de fondo es 'clero o no clero' antes que 'ley de celibato o celibato opcional'. Todo lo que se escribe sobre la 'crisis de identidad' redundará en lo mismo: ¿Clero o no clero?" (p. 255).

No es ningún secreto que a través de la abolición del celibato se busca la destrucción del sacerdote. Pero era ya hora de que se lo dijera con claridad.

A. E.

DR. JOHN BILLINGS, Regulación natural de la natalidad, Sal Terrae, Santander, 1976, 100 pgs.

Este libro presenta un nuevo método para la regulación natural de los na-

cimientos: el Método de la Ovulación, rápidamente difundido y conocido ya como el "método Billings".

Fruto de 17 años de investigaciones del matrimonio australiano Billings, confirmado por experiencias realizadas en numerosos países, incluso entre los sencillos campesinos de las islas Mauricio y Tonga, demuestra este método una eficacia muy superior al "Ogino-Knaus", pues permite señalar el reducido margen de error de 1,4 nacimientos no previstos por cada cien mujeres que lo utilizan.

El "método Billings" permite reconocer los períodos infecundos de la mujer en forma directa y sencilla, sin exigir para ello ciclos regulares. Se basa fundamentalmente en la observación inmediata de los signos de la ovulación combinada con la curva de la temperatura.

Esta obra ha sido guiada por el espíritu científico unido a la obediencia de la voluntad de Dios manifestada a través de su Iglesia. Aparece en el preciso momento en que comienza a verificarse el carácter profético de la encíclica "Humanae Vitae" y a ponerse en evidencia que las violaciones del orden natural sólo pueden producir frutos degenerativos en el orden biopsíquico y de totalitarismo inhumano en el plano sociopolítico.

A. E.

JEAN LARTEGUY, Adiós a Saigón, Emecé, Buenos Aires, 1976, 242 pgs.

El autor de "Los Centuriones" y "Los Pretorianos" nos ofrece la crónica periodística de los últimos días de Saigón, ciudad a la que conoce bien y ama —con un amor discutible—.

Ante el avance del termitero marxista, un ejército fuerte se derrumba, abandonado por sus jefes corruptos que huyen y por aliados poderosos con vocación de Pilatos. Los invasores del Norte y los vietcongs presentan la imagen

del "monje-soldado", apóstoles y combatientes fanáticos de una religión invertida, de una cosmovisión falsa pero coherente. Frente a ellos, los turbios representantes de un Occidente empeñado en hacer real su definición etimológica, "tierra del sol que muere": vacío de alma y fe, muerto y olvidado el espíritu de la caballería.

Martirio de un pueblo. Traición y sacrificio. Mientras los gobernantes huyen, los cadetes de la escuela de oficiales de Dalat van a hacerse matar por el enemigo (p. 136). Mientras los "católicos progresistas" arrancan la bandera del Vaticano e izan la del Vietcong en la nunciatura (p. 217), los milicianos católicos, fugitivos del Norte, combaten hasta el último cartucho. Ante Dios no hay héroes anónimos, ni hay sacrificio inútil en la economía salvífica de la Cruz y la Resurrección.

Baja el telón de acero sobre nuevas naciones transformadas en campos de concentración. Baja la cortina de silencio sobre la prensa cómplice de Occidente y enmudece la otrora vocinglera "conciencia universal".

Como mensaje final nos llegan las palabras de un sacerdote prisionero, párrafo de Phat Diem:

— "Nuestra situación es muy difícil. La desgracia ha caído sobre nuestras cabezas. Pídale a nuestros amigos franceses que recen por nosotros: lo necesitaremos. Adiós" (p. 206).

Un libro para meditar, en la Argentina de hoy.

A. E.

ANTONIO J. COLOM S. J., ¿Teología? mormona (Exposición y refutación), Fe Católica Ediciones, Madrid, 1976, 71 pgs.

El A., sacerdote español con residencia en la provincia argentina de Corrientes, ha tenido la imponderable paciencia de estudiar en sus fuentes la

doctrina de los mormones (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos días), exponer en síntesis sus líneas fundamentales y tomarse el trabajo de refutarlas.

Este empeño sólo puede haber sido motivado por la caridad pastoral, ya que no puede originarse en el interés intrínseco de una doctrina que aparece como un cúmulo de absurdas fantasías, incoherencias y contradicciones. Para quien se acerque a ella con un mínimo de sentido común, resulta evidente que el señor Joe Smith —fundador de la secta— fue no sólo un aventajado falsario, sino también un psicópata delirante.

Pese a todo esto, una ofensiva sectaria hábil y respaldada por abundantes recursos, sumada a las increíbles tragaderas religiosas de tanta gente, hacen que este librito sea de suma utilidad, ya para abrir los ojos a los incautos, ya para conocimiento de los pastores que tienen el deber de prevenir y orientar.

La lectura de estas páginas deja también en claro dos conceptos fundamentales que es necesario tener en cuenta para no ilusionarse con falsos "ecumenismos".

El primero es que los mormones *no son cristianos*. Y esto no sólo porque añaden falsas escrituras a las verdaderas reveladas sino, fundamentalmente, porque no creen en la divinidad de Jesucristo el cual es sólo el "primogénito", el "Hermano Mayor del género humano" (p. 45), del que no nos separa una diferencia de naturaleza (p. 50).

Más aún, los mormones *no creen en Dios*. Su doctrina es un grosero materialismo, que no admite realidad alguna fuera de la materia (p. 29). Dios es material, tiene un cuerpo de "materia sutil" (ibid.), es "un hombre excelso", de nuestra misma naturaleza en un estado más avanzado de evolución (p. 31); no es eterno (p. 34) ni es creador, sino sólo organizador de la materia eterna (p. 35). En síntesis, este "dios" absurdo no tiene nada que ver con el Dios verdadero. Ni siquiera podemos decir que con ellos "creemos en un mismo Dios", a menos de caer en un nominalismo insoportable.

Cuando el gobierno del General Onaganía prohibió la entrada al país de doscientos misioneros mormones, se alzaron voces de protesta, incluso en el campo católico. Se trataba sin embargo de una medida destinada a proteger no sólo la salud espiritual de nuestro pueblo, sino también su salud mental.

A. E.

JULIUS EVOLA, La tradición hermética, Martínez Roca, Barcelona, 1975, 270 pgs.

Un libro sólido, difícil, importante... y peligroso, sobre la tradición hermético-alquímica. Para la opinión vulgar la alquimia fue una química en estado infantil y precientífico. Esto sólo podría ser cierto teniendo en cuenta alguno de sus aspectos secundarios y puramente materiales. Pero la mentalidad científica moderna es incapaz de comprender que, cuando se habla de azufre, mercurio y sal, de hierro, plata u oro, estos cuerpos, sin dejar de ser reales, son principalmente símbolos de otras realidades cuya densidad ontológica es muy superior y más profunda.

El lenguaje alquímico es la expresión simbólica, velo a la vez que manifestación de la tradición hermética, rama de la "tradición primordial" que hace ya su aparición en el "Corpus Hermeticum" de los alejandrinos, transmitida por los árabes, ocupa un lugar importante en la Edad Media y el Renacimiento, y llega hasta los umbrales de los tiempos modernos.

El A. divide el libro en dos partes. La primera consiste en un erudito estudio de la simbología alquímica, que abre ya una vía para la comprensión de la doctrina hermética. En la segunda parte, ésta es presentada en su aspecto dinámico, como vía iniciática. Se trata de una vía "real" ("Ars regia") y no sacerdotal; mágico-heroica y no religioso-salvífica; activa y no contemplativa o sapiencial.

La "palingénesis" o renacimiento del adepto tiene lugar a través de varios

pasos. Supone la muerte ("obra al negro") y la resurrección, a la que siguen la "obra al blanco" y "al rojo". Estas dos etapas del resucitado se asemejan respectivamente al conocimiento de los pequeños misterios y de los grandes misterios que, en la tradición extremo-oriental, tienen como logro el "hombre verdadero" y el "hombre trascendente" o "primordial". La plenitud de la "Obra" se logra con la transmutación áurea, por la que se alcanza el estado supremo de "inmortalidad supracósmica" (sentido profundo de la simbólica piedra filosofal). El conjunto, en lenguaje católico, se acerca demasiado a la conquista luciférica del "árbol de la Vida".

Evola se maneja con maestría y conocimiento en este tan oscuro terreno, sobre el que los historiadores de la filosofía pasan como gato sobre el teclado y en el que innumerables charlatanes hacen su agosto, a costa de la despiadada clientela de la Editorial Kier.

P. ALBERTO EZCURRA

JULIUS EVOLA, Máscara y rostro del espiritualismo contemporáneo, Diana, México, 1974, 200 pgs.

"El hombre es algo que debe ser superado": siempre ha resonado en el corazón humano este grito profético del Zarathustra nietzscheano. El llamado a la autotranscendencia, que está impreso en nuestra naturaleza, es el anhelo y necesidad de lo Absoluto, confirmado por el Verbo que se manifiesta para llamarnos a participar de su Vida divina.

Nuestro mundo, solidificado por la absolutización de la materia, se ha vuelto denso y oscuro para toda luz que ilumine el camino de la trascendencia. No ha podido matar en el hombre la tensión hacia la plenitud, pero, cegadas las fuentes de la iluminación

superior, ha transformado su búsqueda en un caminar de ciego, lleno de tropiezos y trampas, de tanteos angustiosos o ilusionados.

"Es la hora propia para los proyectos ambiguos de todo falso misticismo, que mezclan sutilmente confusiones espiritualistas con la sensualidad materialista. Las fuerzas espirituales están invadiendo todos los lugares. Ya no se puede decir que al mundo moderno falte lo sobrenatural, puesto que se le aparece bajo toda especie y variedad, y el gran mal de nuestros días no es ciertamente el materialismo ni el cientificismo, sino una espiritualidad desenfrenada; pero tampoco es fácil reconocer lo verdaderamente sobrenatural. El "misterio" lo encierra todo, se instala en las regiones del yo, arrasa el centro mismo de la razón y la expulsa de sus dominios. Están dispuestos a reintroducirlo en todas partes, excepto en el orden divino, donde reside realmente", escribía Henri Massis ya en 1927 (cit. p. 9).

Este falso espiritualismo es el signo de la presencia de lo satánico, característica de un ciclo terminal y decadente. El "adversario" no puede contentarse con la simple negación, por más absoluta que ésta sea en el materialismo. Su característica es lo paródico, el empeño por construir en el mundo algo así como "un reflejo oscuro o una imagen invertida del orden divino". Es el "mono de Dios".

Cuando el recto camino hacia lo sobrenatural se entenebrece, con facilidad la vía de la autotranscendencia se transforma en caída o evasión regresiva hacia lo "infranatural", entendiéndose por esto el psiquismo inferior o cósmico y lo preternatural satánico. Este grave problema característico de nuestro siglo ha sido enfocado desde diversos ángulos espirituales. En el campo católico el P. G. Bilchmair le dedicó su obra "Okkultismus und Seelsorge". Con título casi idéntico ("Seelsorge und Okkultismus") escribe el Dr. Kurt Koch, desde el punto de vista protestante, una obra de la que existe traducción castellana (CLIE, Tarrasa (Barcelona), 1969). Conocedor de los ambientes ocultistas, René Guénon aborda el tema en

dos libros de sumo interés: "L'Erreur Spirite" y "Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion" (edición castellana: Huemul, Buenos Aires, 1966).

El pensador italiano Julius Evola —fallecido en 1974— aparece idealmente emparentado con el pensamiento de Guénon. Como éste, piensa "que solamente hay una salida: abrirse un camino hacia la trascendencia, reconocer que el orden sobrenatural es aquel en el que sólo puede realizarse el verdadero ideal del superhombre (...) el único modo para avanzar continuando la ascética en lugar de caer al precipicio" (p. 157). Pero mientras Guénon, si bien relativizaba el catolicismo, lo consideró como la única expresión válida en Occidente de la primordial tradición metafísica, Evola mantiene a su respecto una radical actitud de crítica y rechazo, manifestada con claridad en el capítulo VII de este libro.

La obra fundamental de J. E. ("Rivolta contro il mondo moderno") es una crítica radical del mundo contemporáneo, en el que descubre los síntomas letales de la "Kali-yuga" o edad oscura. Es para muchos el maestro que señala la ascesis que permitirá la supervivencia, y talvez la restauración ("Cavalcare la tigre"): "Hoy cuenta precisa y exclusivamente la labor del que sabe mantenerse en la línea cumbre: firme en los principios, inaccesible a cualquier concesión, indiferente frente a las fiebres, a las convulsiones, a las supersticiones y a las prostituciones a cuyo ritmo danzan las generaciones últimas. Cuenta sólo el silencioso mantenerse firme de pocos, cuya presencia impasible de 'convidados de piedra' sirva para crear nuevas relaciones, nuevas distancias, nuevos valores (...) para transmitir a alguno la sensación de la verdad, sensación que podrá quizá incluso ser principio de alguna crisis liberadora".

Su camino de "realización espiritual" se asemeja mucho al de los gnósticos. No es éste el lugar para analizarlo. Strva sólo como indicación la referencia a dos de sus obras principales: "La dottrina del risveglio", sobre el budismo zen y "Lo Yoga della potenza", sobre el tantrismo hindú.

A diferencia de tantísimos "orientalistas" a la moda, improvisados y charlatanes, se trata de un verdadero conocedor de la tradición metafísica, oriental y occidental, por lo que aun sin compartir muchas de sus posiciones, es necesario reconocerle competencia científica y rigor intelectual. A ello se debe el interés de esta obra, ensayo crítico que procura la "defensa de la personalidad humana" contra los caminos de degradación "espiritualista".

La crítica se dirige en primer lugar al espiritismo y a la "búsqueda metafísica" o "pseudo-ciencia" de la parapsicología, cuyo parentesco y relaciones con el primero pone en evidencia. Continúa un interesantísimo estudio crítico del psicoanálisis, en cuyo fondo descubre (psicoanalíticamente) una "Schadenfreude": "placer maligno de envilecimiento y contaminación". Los tres capítulos siguientes se refieren al teosofismo y a sus secuelas en la antropología de Rudolf Steiner y el neomisticismo de Krishnamurti.

En el capítulo VII (al que ya nos referimos) J. E. ataca duramente al catolicismo. El traductor mejicano trata de arreglar la situación con notas al pie de página, pero éstas, bien intencionadas, son ingenuas y poco convincentes. Esto nos permite recomendar el libro tan sólo a personas de sólida formación. Sin embargo, hay un aspecto de esta crítica que puede llevarnos a un examen de conciencia: la imagen, tan actual, de un catolicismo "desacralizado" y "desmitizado", cerrado en la inmanencia de la historia, orientado en exceso al "compromiso" y a la praxis social (no será en gran parte responsable de que muchos vayan a buscar "afuera", por mil vías falsificadas o caricaturales, el camino hacia la transcendencia divinizadora?

Luego de este paréntesis, pasa el A. a analizar el retorno a lo "primitivo", que es, en realidad, lo supérstite y degradado. Contempla al ideal del superhombre de Nietzsche como una ascética voluntarista que, sin salida, acaba por cerrarse trágicamente sobre sí misma. El capítulo IX vuelve la atención sobre el resurgir del satanismo, deteniéndose especialmente sobre dos de sus "pontifi-

ces": Anton La Vey y Alesteir Crowley. Por último —capítulo X— analiza las corrientes iniciáticas y la alta magia, con breves indicaciones en este terreno sobre Gurdieff, Kremmerz, Meyrink y Eliphas Levi.

En síntesis, un panorama bastante completo, presentado por un buen conocedor y desde un punto de vista original. No es, lo repetimos, una obra "para todo público". Pero puede ser muy útil para quienes, capaces de leerla con discernimiento y espíritu crítico, tienen la misión de ser orientadores, y señalar, en medio de las tinieblas, el camino hacia la luz.

Esta edición castellana está tomada de la tercera italiana (Edizioni Mediterranee, Roma, 1971). La traducción es bastante deficiente, hasta el punto de que muchas veces se hace necesario imaginar el texto original para esclarecer el sentido de una frase.

P. ALBERTO EZCURRA

FELIX ADOLFO LAMAS, Panorama de la Educación en la Argentina, Ateneo de Estudios Argentinos, Buenos Aires, 1976, 80 pgs.

Se puede decir que una Nación es lo que son los hombres que la componen y éstos son lo que son por la educación que han recibido. De aquí se ve la importancia vital de la educación para el "ser" de la Patria.

A la luz de esta verdad el prof. Lamas analiza el grave problema educativo en la Argentina.

La educación es entendida aquí en un sentido integral, como medio de perfección humana en todos los aspectos de la vida, tal como lo entendieron los antiguos griegos y, mejor aún, la tradición hispánica.

Cada aspecto o franja de la vida (que Aristóteles llama "bios"), dentro de la totalidad de la existencia del hombre, tiene un fin específico, una perfección a la que está naturalmente

ordenado y que la educación debe actualizar.

A los "bios" del pensamiento clásico pagano (vida corporal, vida práctica —que abarca tanto la moralidad individual como la social y política— y vida teórica —que culmina en la contemplación de la Verdad) el A. agrega el "bios" religioso, absolutamente necesario para alcanzar la perfección, aun la meramente natural. Este es el "bios" más eminente pues, a la vez que ubica al hombre en la perspectiva de su último fin, da su sentido más pleno a los fines particulares de los aspectos de vida inferiores. Por eso dice el A. que "si bien el presente estudio está hecho desde una perspectiva filosófica no es sensato cerrar los ojos a una realidad tan decisiva en la vida humana, máxime en un asunto como el de la educación, que supone una concepción antropológica realista y completa" (pág. 18).

Estos diversos "bios" conforman una unidad armónica y orgánica, la totalidad de la vida humana, a la cual deben mirar también los diversos aspectos de la educación.

Pocas páginas bastan para mostrar los puntos más afectados por el estado caótico de la educación en la Argentina de nuestros días. Sus raíces primeras aparecen con la Revolución anticristiana que estalla especialmente a partir del llamado Renacimiento, el cual rompe con el teocentrismo medieval pretendiendo volver al naturalismo clásico pagano. Pero lo natural, aun en su desarrollo más excelente, no puede subsistir entero sin lo sobrenatural; y así, la Revolución termina por cortar con lo mejor de la tradición greco-latina.

En nuestra Patria los vientos revolucionarios comienzan a soplar con fuerza con el advenimiento de la República Liberal. Con ella se imponen las concepciones racionalistas que abstraen al hombre del contorno real que lo rodea, de la noble tradición argentina, aplicándole estructuras ideológicas que no respetan la jerarquía de los fines del hombre.

Este proceso da por resultado la "educación" laicista, antihispánica, es-

tatista y enciclopédica de las escuelas y universidades argentinas, si es que no acaba por ser decididamente marxista.

Luego de aclarar con agudeza los males múltiples de los ambientes de enseñanza advierte Lamas que los agentes educativos no se reducen a los que dependen del Ministerio de Educación; la Iglesia, la familia, las corporaciones profesionales, el Estado contribuyen a la perfección integral del hombre tanto o más que las universidades, cada cual atendiendo a una faz específica del hombre. Por esto una solución verdadera y total del problema educativo implica una reubicación y un mejoramiento de todos esos agentes.

Finalmente el A. propone un "proyecto educativo argentino" basado en la restauración de la visión realista de la integridad del educando con la debida jerarquización de sus diversos fines, encuadrado todo ello en el marco de la tradición cultural argentina que exige una formación de raíz católica, clásica e hispánica.

En resumen, el libro que nos ocupa se orienta a la iluminación del oscuro proceso educativo que padecemos y a la defensa de la Educación que requiere la Argentina para que en ella reine Jesucristo, Señor de las naciones; se trata de aquella "Paideia" que los antiguos griegos concebían como hacedora de la armonía perfecta del hombre, pero que sólo en el Evangelio encuentra su dimensión plenaria: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto".

JORGE PIÑOL

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 2º Año de Filosofía.

SAN PÍO X, Catecismo Mayor,
Cruz y Fierro, Buenos Aires,
1976, 218 pgs.

Sufrimos una invasión de catecismos. Catecismos heréticos y catecismos ambiguos. Catecismos mutilados y catecismos modestamente estúpidos. Catecismos que concientizan para la Revolución y catecismos que fabrican un cato-

licismo horizontal, edulcorado y merengue, hecho de sonrisas y de darse la mano y caminar juntos...

Y entre tantos catecismos son cada vez más los padres que no saben qué hacer con la educación religiosa de sus hijos. En muchos casos no se atreven ya a confiarla a los responsables de la parroquia tal, o del colegio cual. Y a veces son los buenos párrocos, o catequistas, o religiosas, quienes se encuentran desorientados.

El Cardenal Casariego, de Guatemala, refiriéndose no hace mucho a la cuestionable ortodoxia de tantos Catecismos, recomendaba en caso de duda el seguro recurso a los clásicos manuales de Astete y de Ripalda. Con la misma intención orientadora hemos clamado desde estas páginas por la necesidad de catecismos "confiables", entre los que señalamos los de los PP. Castellani y Varela, o el de la Parroquia Santa María, de Buenos Aires.

Por todo esto tenemos que saludar con alegría la iniciativa de Cruz y Fierro Editores de poner al alcance de los católicos argentinos esta nueva edición del Catecismo Mayor de San Pío X. Se trata del Catecismo que el Papa santo aprobó para su diócesis de Roma, con el deseo de que fuera adoptado en toda Italia, y que, traducido a diversas lenguas, conoció una difusión universal.

El "Catecismo de San Pío X" se divide en tres partes. En la primera y principal encontramos a su vez los tres puntos fundamentales que constituyen la esencia misma de todo catecismo que pretenda considerarse tal: lo que se debe creer (explicación del Credo), cómo debemos rezar (explicación del Padre nuestro) y cómo hemos de vivir nuestra vida cristiana (los mandamientos, sacramentos y virtudes). La segunda parte contiene la explicación de las fiestas del Señor, de la Santísima Virgen y de los Santos. La tercera consiste en una breve historia de la Religión (Antiguo y Nuevo Testamento e Iglesia).

En síntesis, un panorama completo, una exposición amplia en el clásico sistema de "preguntas y respuestas", donde con claridad y sin ambigüedades se

nos presenta las verdades de la fe y se nos indica el camino de la Vida. Libro recomendable no sólo para la catequesis de los niños —que hoy en muchos casos debe refugiarse en el ámbito familiar— sino para la lectura de los adultos, sobre todo si el olvido de aquel buen catecismo de la infancia hace que hoy se encuentren desorientados entre tanto palabrerío confuso y sofisticado macaneo.

Como para confirmar lo dicho, recurramos al autorizado testimonio de Étienne Gilson, oportunamente citado en la contratapa de la obra:

"Los niños franceses de 1900 aprendían su catecismo, lo sabían de memoria y no debían olvidarlo nunca..."

"...El catecismo que entonces se estudiaba era, por lo demás, admirable; de una precisión y una concisión perfectas. Esta *teología en comprimidos* bastaba como viático de toda una vida..."

"... El catecismo que se les enseñaba no está sólo destinado a servirles durante el tiempo de su infancia; para nueve de cada diez de ellos, la verdad religiosa del primer catecismo seguirá siendo *la de toda la vida*. Hace falta, pues, que sea un alimento fuerte..."

"... Nunca he tenido que desaprender una sola línea de aquel catecismo de 1885, tan firme, tan completo, tan sólidamente fundado en una fe amiga de la inteligencia, pero que sabía mantenerse en su sitio; y, cosa más importante aún, nunca encontré en él ocasión de la menor duda. Auguremos que los cristianos del futuro puedan dar un día un testimonio similar del catecismo que aprenden hoy" ("*El Filósofo y la Teología*").

También Julián Marías sale en defensa de los catecismos tradicionales, sosteniendo que son "un fabuloso repertorio intelectual" y que, a pesar de sus formas elementales, "si se comparan con las nociones dominantes aun entre los medianamente cultos, representan una visión de la realidad mucho más rica, rigurosa, matizada, humana; mucho más coherente, más capaz de ejercer la misión fundamental de la cultura: orientar, dar seguridad, hacer que el hombre pueda saber a qué atenerse y elegir en su vida" ("*Innovación y Arcaísmo*").

Dos opiniones que valdría la pena tener en cuenta.

P. ALBERTO EZCURRA

MIKAEL

Revista del Seminario de Paraná

Dirección y Redacción

Casilla de Correo 141 • 3100 PARANA (Entre Ríos) • ARGENTINA

PRECIOS DE 1977

Suscripción ordinaria (números 13, 14 y 15)	1.500 Pesos Ley
Suscripción de apoyo	3.000 " "
El ejemplar	400 Pesos Ley
El ejemplar atrasado (Nos. 1, 2, 3, 4 y 8 agotados) 400	" "

EXTERIOR

Suscripción ordinaria	u\$s 12
Suscripción de apoyo	u\$s 20
El ejemplar	u\$s 5

Cheques y giros (preferentemente utilizar giros postales o bancarios sobre Paraná) a nombre de:

REVISTA SAN MIGUEL

CASILLA DE CORREO 141
3100 PARANA
PROVINCIA DE ENTRE RIOS
A R G E N T I N A

"MIKAEL"

Se vende en las siguientes Librerías:

CAPITAL FEDERAL

Librería del Temple, Viamonte 525.

Librería Huemul, Santa Fe 2237.

Librería Verbo, Córdoba 679, 5º Piso, Of. 504.

Librería San Luis, Guido 1624, Local 9.

Librería Acción, Avenida de Mayo 624.

Librería San Pablo, Callao 325.

Librería Guadalupe Ed., Mansilla 3865.

Servicio del Libro de la Acción Católica, Rodríguez Peña 846,
1er. Piso.

Editorial Theoría, Rivadavia 1255, 4º Piso.

Librería del Instituto, Rodríguez Peña 1054.

Librería Patria Grande, Entre Ríos 181, 2º Piso "C".

INTERIOR

Librería Fénix, Buenos Aires 267, Paraná.

Librería El Sol, Gualguaychú y 9 de Julio, Paraná.

Librería y Editorial Castellví S.A., San Martín 2355, Santa Fe.

García Santos Libros, Rivadavia 55, Mendoza.

Librería San Pablo, San Martín 980, Mendoza.

Librería Hogar del Libro, Deán Funes 252, Córdoba.

Librería San Pablo, Avenida Vélez Sarsfield 74, Córdoba.

Impresa en los Talleres Gráficos de Librería y Editorial CASTELLVI S. A.
San Martín 2355 - Santa Fe (Argentina)

PRINCIPIOS FUDAMENTALES DEL SEMINARIO DE PARANA

1. — En lo que toca a **LO ESPIRITUAL**. Este Seminario tendrá su centro en Cristo, y orientará toda su vida en orden a lograr una indisoluble unión con Él. Será, por ello, un Seminario profundamente eucarístico. La filial devoción a la Santísima Virgen será también un sello distintivo del mismo. Los seminaristas se ejercitarán asidua y empeñosamente en la práctica de las virtudes, dando primacía a la vida de oración y de caridad, en base a la doctrina y el ejemplo de los maestros reconocidos de la vida espiritual. Esta espiritualidad no será la de un simple laico sino la de alguien que está llamado al sacerdocio y, por consiguiente, a ir preformando desde ahora la imagen de Cristo Sacerdote.

2. — En lo que toca a **LO DOCTRINAL**. Este Seminario pondrá especial cuidado en la transmisión de la íntegra doctrina de la Iglesia Católica expresada en su Magisterio ordinario y extraordinario. La doctrina de Santo Tomás, tanto en el campo de las ciencias sagradas como en el de la filosofía, constituirá el núcleo de su enseñanza.

3. — En lo que toca a **LO DISCIPLINAR**. Este Seminario quiere formar a sus seminaristas en un estilo de viril disciplina que haga posible un ambiente de estudio, de silencio, de sacrificio y de ejercicio práctico de la obediencia.

4. — En lo que toca a **LO PASTORAL**. Este Seminario desea iniciar a sus seminaristas en la práctica del apostolado. Tal iniciación será moderada y conforme a las exigencias de una formación progresiva.